محمد سعيد الطريحي

الشيعة والشيوعية

مساجلات في الدين والماركسية

القسم الثاني



أكاديمية الكوفة



موسوعة فصلية مصورة تعنى بالآثار والتراث

صاحبها ورئيس تحريرها

محمد سعيد الطريحي



أكاديمية الكوفة

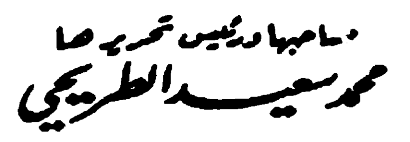
هولنده

Kufa Academy

المكتبة الملكية - لاهاي ISSN 13842773

الموسم

موسوعة فصلية مصورة تعنى بالآثار والتراث



الموسم تكرّم حرية الفكر، وتحترم رأي كل مجتهد اتفقت معه في الرأي أم اختلفت.

الموسم غير مسؤولة عما ينشر فيها من مقالات وبحوث وآراء.

الموسم ترحب بكل رد يصلها على أي مقال يُنشر فيها، عندما يكون صاحب هذا الرد صادراً في كتاباته عن معرفة وملتزماً بآداب المناظرة.

المراسلات

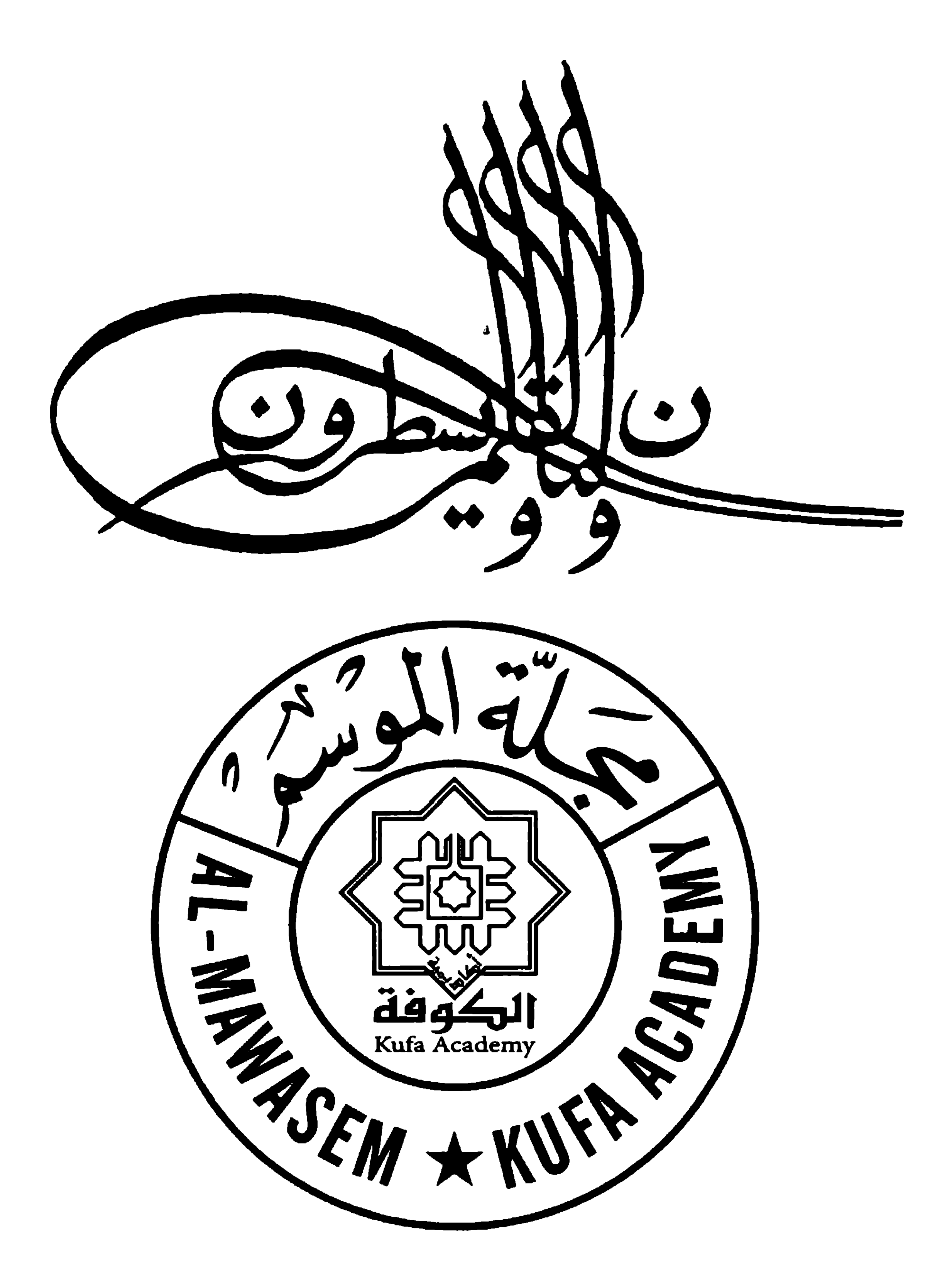
KUFA ACADEMY POSTBUS 1113
3260AC OUD - BEIJERLAND
NEDERLAND
http://www.almawsem.net
http://www.yafatim.com
e-mail: almawsem@almawsem.net



ملفات موسوعة الموسم العالمية



تحتوي ملفات الموسم الحالية حول الشيعة والشيوعية على مجلدين، الأول يحمل الرقم (٨٩) والثاني يحمل الرقم (٩٠)، أُنجزا عام ٢٠٠٨م وصدرا في مفتتح العام الميلادي ٢٠١١م وفيما يلي فهرس جميع المواد المنشورة في المجلد الثاني:



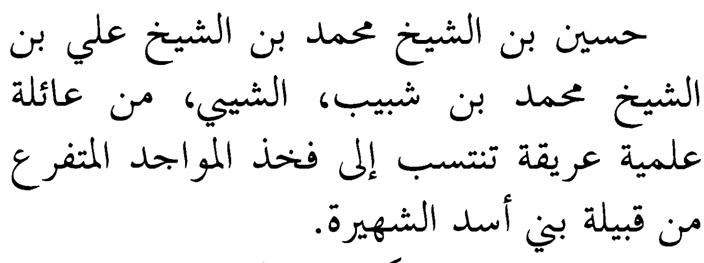
ياموسم الادب الجميل تحية ... لذويك يحملها البريد الواخد

الموسم الغرا يد محمودة ... لاتجحدوها فالشقي الجاحد

حسدوا النبوغ وناوؤه فلم يمت ... بل مات بالداء الدفين الحاسد

فهرس المجلد الثاني (العدد ٩٠ من الموسم)

أعلام في موسوعة الموسم



حسين محمد الشبيبي

(١٣٣٨-١٣٦٨هـ=١٩٢٠-١٩٤٩م)



حسين بن الشيخ محمد بن الشيخ علي بن الشيخ محمد بن شبيب، الشيي، من عائلة علمية عريقة تنتسب إلى فخذ المواجد المتفرع من قبيلة بني أسد الشهيرة.

ولد في قرية (الكوت) الواقعة بين سوق الشيوخ وناصرية المنتفك حيث كان يقيم والده خلال الحرب العالمية الأولى، درس في النجف الاشرف وتخرج من مدرستها الثانوية الفرع العلمي وعين معلماً للغة الانجليزية وبعد سنة استقال من التعليم ودخل كلية الحقوق ببغداد مع اشغاله لوظيفة مدير مكتبه دار المعلمين العالية ثم استقال من الوظيفة وعاد إلى التعليم ثانية في بغداد، وتنقل في وظيفته إلى النجف والعمارة. وفي عام١٣٦٣هـ قدم طلباً إلى وزارة الداخلية هو وبعض من الشباب من المحامين والمهندسين ورجال الاعمال بتأليف حزب سياسي باسم (حزب التحرر) ومارس العمل السياسي قبل أن يُجاز الحزب المذكور فسيق إلى المحاكم مرات عديدة وحكم عليه بالسجن ست سنوات عام١٣٦٤هـ وأعيدت محاكمته بعد ذلك وحكم عليه بالإعدام شنقاً حتى الموت، سنة(١٣٦٨هـ ـ١٩٤٩م).

من كتبه المطبوعة: الاستقلال والسيادة الوطنية، بغداد١٩٤٩، الجبهة الوطنية طريقنا وواجبنا التاريخي١٩٥٩، موقف حزب التحرر من حكومة العهد المباد والجبهة الوطنية١٩٦٠، ديوان شعر.



وكان الابرز من بين الشيوعين الذين وضع فهد ثقته فيهم وقد أصبح عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي منذ العام١٩٤١، وارتقى إلى عضو في المكتب السياسي في العام١٩٤٥، وكان مسؤولاً في الفترة١٩٤٤-١٩٤٦ عن الفرع الاداري الجنوبي للحزب ــ والذي يضم كل تنظيمات الحزب في محافظات البصرة والعمارة والمنتفق في١٠شباط (فبراير)١٩٤٩، أحضر فهد وعضوان من مكتبه السياسي، هما زكي بسيم وحسين محمد الشيبي، أمام محكمة محكمة عسكرية شبه ميدانية، ووجهت إلى الثلاثة تهمة قيادة الحزب من داخل السجن، وحُكم عليهم بالاعدام شنقاً حتى الموت، ونُفذت الأحكام فجر يومي ١٤و١٥ شباط (فبراير) وشنق الزعماء الثلاثة في ساحات مختلفة من مدينة بغداد، الشيبي عند باب المعظم، وبسيم عند الباب الشرقي، وفهد في فسحة الكرخ التي سُميت فيما بعد (ساحة المتحف) وبقيت أجسادهم معلقة ساعات عديدة ارهاباً للناس وقد سُلمت جثتا الشيبي وبسيم إلى ذويهما، أما فهد فدفنته الشرطة في مكان مجهول في مقبرة المعظم.

هل كان اكثرية الشيوعيين من الشيعة؟

الشائع أن الشيعة كانوا يمثلون النسبة الكبرى في اعضاء الحزب الشيوعي العراقي وخاصة في السنين التي نشط فيها الحزب في الاربعينات والخمسينات ولكون الشيعة العرب كان الافقر من المستويات المتوسطة، بل كان يجري الربط المتعمد أو غير المتعمد بكون الشيعة شيوعية وبالعكس كأصطلاحين قريبين لبعضهما وهو مما انطلى على بعض الفلاحين البسطاء آنذاك، يقول محمد صالح بحر العلوم:

قيل للفلاح هل انت شيوعي وملحد   قال أي والله شيعي لربي وموحد

وفي حسابات الباحث حنا بطاطو خان هذه الشائعة غير صحيحة اذ يقول: «أن الشيعة العرب كانوا يعدون عام١٩٤٧ مالايقل عن ٤١بالمئة من عراقي المدن، و٥١ بالمئة من كل العراقين، وكانوا بالتالي ممثلين بأقل من حجمهم في الحزب، وهذه الحقيقة، إلى جانب دورهم الثانوي في مستوى القمة، كانا يناقضان جوهر الفكرة القائلة بأن الشيوعية العراقية ليست إلا الشيعية القديمة بلبوس حديث[1]».

---

(١) حنا بطاطو: العراق ج٢ ص٣١٠ بيروت ط١ (١٩٩٢) يلاحظ أن حنا بطاطو ردد مع المرددين اولاً بأن الطائفة الشيعية كانت المسيطرة عدديا وسياسيا (العراق٢/٧٤).

نماذج من اشعار حسين محمد الشبيبي



موكب التاريخ

القاها الشهيد الشبيبي في سجن الكوت في نوفمبر ١٩٤٨

موكب التأريخ للنصر اندفاعاً ... وإلى النجم سمواً وارتفاعاً
وأغذ السير مقرون الخطى ... بالدم القاني حماساً وانتجاعاً
وبأرواح الضحايا صعدا ... و أماماً لا انحداراً وارتجاعاً
وبهدي الفكر من منبعه ... نحن والباغي احتراباً وصراعا
إذْ دحرنا الظلم فانهد انصداعا ... وأردنا المجد فانقاد انصياعا

ومشى التـأريخ فازددنـا اختبـارا … فــدفعناه فزودنـــا اقتناعـــا
أننـــا نحــــن المريديـــه حيـــاة … والمشـــيديه اصـــطباراً واضـــطلاعا
كاهـــل يحتمـــل الـــدنيا جهـــاداً … ويـــد مـــا فتئـــت تـــبني صـــناعا
موكب التـأريخ لا زلـت شـعاعا … لمريـــديك فطامـــاً ورضـــاعا
طالمـــا شمنـــاك نـــوراً هاديـــاً … إذ تداعت أنفـس طـارت شـعاعا
قـد صـحبناك وكـم مـن زورة … لــك كــالفجر إذا الليــل تــداعى
هاربـــــاً إلا علـــــى … ظلــم تأكلــها النــار انــدلاعا
كـــل عصـــر ثـــورة عارمـــة … تمحـــق الظلـــم اجتثاثـــاً واقتلاعـــا
كـــل جيـــل قـــوة زاحفـــة … مزقت عن دنـس الخصـم القناعـا
كـــل يـــوم قصـــة ســـطرها … دم شـــعب إذ تبناهـــا يراعـــا
نحن أهل الأرض كـدحاً واجتماعـا … نحن أهـل الحـق رغمـاً وانتزاعـا
موكب الإنسان لم تـذهب ضـياعا … كم طريق جزتهـا مـلآى ضـباعا
فتــك الــوحش ولم تحفــل وكــم … سامك الفتـك افتراسـاً وابتلاعـا
يــوم لم تملــك ســوى كينونــة إلا … نـس لا الإنسـان عقـلا وذراعـا
فتحــديت وقــد كنــت شــجاعا … فملكــت الصــبر واليــأس جماعــا
وانطوت مرحلة مـن عمـر الـدهر … والعهــد تــلا العهــد تباعــا
منذ عهد الـرق حـتى زمـن الـــ … قِّن حـتى سـلب الجهـد ابتياعـا
زعموهـــا ســـنة خالـــدة … خلــق الإنســان عبــداً ومطاعــا
كـــل عصـــر بشـــر مســـتثمر … (قتــل الإنســان) أن طــاول باعــا
وتحـــديت ولم تعـــدم جهـــاداً … حين لم تملك قـوى الشـر دفاعـاً
تتخطـــى كـــل عصـــر ظـــافرا … تهـــدم الطغيـــان شـــرعاً وقلاعـــا
لم يقـم في وجهـك الظلـم فمـا … قَـــوَّمَ الظلــم صــروحا تتــداعى
تلفـــظ الإنســـان الا جهـــده … يأكــل الإنســان قســراً لا طباعــا
أيهـــا الموكـــب زودنـــا متاعـــا … نحن في ركبـك لم نـذهب ضـياعا
أمـــة أيقظتـــها فانتفضـــت … أمــمُ برَّحهــا الســوط التياعــا
أمم لبـت نـداء الفجـر فانفـــ … جـرت تزحـف للنـور سـراعاً

الجــوى والحقــد والعــزم ومــا حمــل القلــب ثباتــاً واتســاعا
ووميض الــوعي والــنجم الــذي شــحذ الــوعى مضــاء واقتطاعــا
ونظــنــام القائــــد الأول في ركبنا الســائر مــا أنفــكّ مطاعــا
كلـــــها أســــلحة فتاكــــة مــا احتويناهــا احترابــاً وصــراعا
نحن هذا الشعب كــدحاً واجتماعــاً نحن أهــل الحــق رغمــاً وانتزاعــاً
هــذه أنشــودة التــأريخ فلــــ نتبناهـــا غنـــاءاً واســـتماعا
يــوم اكتــوبر يــا مجــداً مشــاعاً لــبني الــدنيا ويــا عهــداً تراعــى
أنــت للعامــل والفــلاح والــــ كــادح المتعــوب والحــر جماعــا
ســنة المجــد الــتي ســطرتها آن للإنســان بالنصــر اقتناعــا
كـــل عصـــر جزتـــه معتـــرك كل عصـــر كــان حربــاً ونزاعــا
هـــذه الآيـــة إذ أدركهـــا روع الخصــم فلــم يقــو قراعــا
موكــب التــاريخ والإنســان مــن صــنع التــأريخ خلقــاً وابتــداعا
في غصون الدهر أورقــت ازدهــارا وأهدنا مــن عــبرة الــدنيا شــعاعا
عــبرة هــزتّ كيــان الأرض هــزاً فبــهت المســتغلون ارتياعــاً
حطمــت أنظمــة مــا عرفــت انّ الإنســـان للنقمـــة ســاعا
نظمــاً جــردت الأرض ســلا حــاً وأمنــاً وطعامــاً وصــواعا
نظمــاً خلــدت اللاهــي علــى لهــوه يســتثمر الأرض بقاعــا
ويسوم الكــادحين الخســف والــــ حيف والــذل احتســاء واجتراعــا
عابثاً يمتلــك الأرض ومــا اكتــــ نــزت والبحــر أمواهــاً وقاعــا
والســـموات ومـــا حلـــق في جوهـــا والله والآي المـــذاعا
والمجـــدين علـــى أعـــراقهم دعـــوة خرقــاء أقوتهــا رباعــا
والملـــومين علـــى أديـــاهم والمهـــانين ريـــاء وخـــداعا
والـــذين اغتصـــبت أوطـــاهم مرتعـــاً للمســـتغلين طماعـــاً
كلنــا نهفــو قلوبــاً عمــر الــــ حب والإعجاب ما ضــمت وذاعــا
أيهــا التــأريخ للنصــر انــدفاعا وإلى الــنجم سمــواً وارتفاعــا

من لهب الواقع

«يا فتاتي! تسأليني لم هذا الشعور؟!»
«إذن فاقرأي هذه السطور...»

ما تقولين يا أعز لبانه … لفتى ظل لا يفيق زمانه
سادر في ضلاله ليس يدري … بعد في هذه الحياة مكانه
بات يفتن في الأماني قصوراً … باذخات ويستطيب افتتانه
وغدا يعرب الحياة ويبني … ما ابتغاه واستنكرت بنيانه
والمعاني يصوغها مرسلات … وبديع الخيال يرخي عنانه
فادا الأرض نبتة وأفاءت كل خير وأينعت، فينانه!
وإذا بالأنام ليسوا هم الناس ذوي عزة النفوس المهانه
والتآخي شعورهم، والتصافي رمزهم، والنزاع وارى سنانه
ثم حلَّ السلام بين الجماعات وأضحت آدامه شطآنه
واغذّت إلى الأمام ركابٌ … للنعيم المنشود ترجو جنانه
حيث تستعذب الحياة جهاداً … واشتراكاً، وواجباً وأمانه
فالحياة «الإنتاج» جمعاً وعدلاً … والخلود «التوزيع» دون خيانه

* * *

حلم ذاك يا فتاتي! ولحن … طالما ردد الفتى ألحانه
نغمات يوحي بها المثل الأعلى … ولكنها غدت كالـ«رطانه»
ترغب الناس أن تنال ولكن … قيل للدهر كن بخيلاً فكانه
كم زرعنا وما جنيناه جوع! … وعملنا وفي الثواب ضنانه!

ولبسنا، وما لبسناه رثّ! وبنينا، وما ملكنا كنانه!
ورقصنا، ولكن على لحنة الموت تهادت نفوسنا الحيرانه
وشربنا، لكن ثمالة كأس حين لم يكسر الزمان دنانه!
وملأنا السماء شكواً وبثاً إذ تترع صدورنا الملآنه!
فوقفنا، والأرض ظلت هي الأرض، وظلت تدور دون استكانه
والنواميس لم تزل مثلما كانت فروضاً من العفا في حصانه
يا فتاتي! لو أن لي بعض عقلي لدرى أن للكمال أوانه!

* * *

ويك! يا من أردت أن أفهم الحب سمّواً وعفة ومتانه
احملي زهرة الشقائق «حمراء» ولا ترفعي لي الأقحوانه
واقرأي هذه السطور فإني ما رأيت الحياة إلا مجانه
فتنتنا تلك الفضائل، لكن قَلَّ أن يفهم المحب افتتانه
شهوات تثور فينا فتجتث جذور الأزاهر الفتانه

* * *

ما عسى تفعلين لو قيل للصب تجلد ولا تلن لفلانه
هي أنثى وإن تبدت ملاكاً أفتعدوا بالوصف عن ريحانه
والرياحين، ما الرياحين لولا أرج يفضح الشذا كتمانه!
فاهتصر خصرها فذاك مناها واعتصر خمرها فتلك اللبانه
فهي إما عبدتها فإله وإذا ما خبرتها «إنسانه»
أترى تعجبين لو قيل هذا؟! عجبي أن تحاولي نكرانه
هو ذا واقع الحياة فإن شئت جديداً فحطمّي صولجانه
وإذا ما أبيت إلا التسامي فاستمدي من السما برهانه
أو خذي مِعولاً وثوري على الواقع حتى تقوّضي أركانه

ذكرى أيار

أيومــــك أم يومنـــا الأوحـــد ومـــن يومـــه بـــدم يخلـــد؟
ومـــن فجـــره مثلمـــا فجـــرت رقـــاب علـــى أفـــق تحصـــد؟
وأيهمـــا لـــيس يرضـــى الفنـــاء إلا ليولـــــد منـــــه الغـــــد؟
فأيـــار للزهـــر والصـــادحات وأيـــار والكـــادح المجهـــد
كلانـــا لنـــا مـــن ربيـــع الحيـــاة يـــوم، فأيهمـــا خلـــدوا؟
هو اليوم ذكـرى الكفـاح المريـر تبـدّى وقـد عـذب المـورد
وإن شـــحذ البغـــي أنيابـــه وإن ســـدد الطعنـــة الســـيد
وإن قـــال قـــوم: هـــو الحـــق لا تقلـــه فقائلـــه الأنكـــد
وإن إلى الباطـــل المنتـــهى وإنـــا لســـلطته نســـجد
ألســـنا الرعـــاع، فمـــن روعـــوا؟ ألســـنا الجيـــاع، فمـــن هـــددوا؟
لنصـــرخ إذن! ومـــن المســـتجيب؟ وهـــذي الســـجون لمـــن شـــيدوا؟
وهـــذي الكبـــول لمـــن أوجـــدوا؟ وهـــذا الســـلاح لمـــن ســـددوا؟
وهـــذي القـــوانين مـــا حكمهـــا؟ وهـــذا الجحـــيم بمـــن يوقـــد؟
ألســـنا الطعـــام، ألســـنا الشـــراب ومـــا اعتصـــروا! روحنـــا واليـــد؟
لهـــم، ولكيمـــا تكـــون الحيـــاة شـــقاء لنـــا ولهـــم تســـعد
فيكفـــي عـــزاء لنـــا أننـــا نعـــيش، وأيامنـــا عـــود!
تمـــر كمـــا خـــف حمـــل العليـــل ومن ذا العليـــل؟ ومـــن أجهـــدوا؟
بهـــذا وبالمثـــل المغريـــات! وإلا فويـــل لمـــن يجحـــد!

* * *

تســـــاميت أيـــــار في واحــــد نســـبت إليـــه، هـــو الأخلـــد
علـــــى أن في حشـــــد أيامنـــــا مـــن الغـــر مـــا ذكـــره أبعـــد
فـــنحن الـــذين صـــنعنا الزمـــان لنـــا كـــل يـــوم بـــه ســـؤدد
نســـير نقـــوض حصـــن الطغـــاة علـــى مـــا أعـــدوا ومـــا مهـــدوا
علـــــى أرؤوس بعـــــض آثامهـــــا ليخطئـــه الحصـــر إن عـــددوا
نشيد من البـأس هـذي الجمـوع ولحـــن مـــن النصـــر مستأســـد
أجـــــل تـــــردد آي القيـــــان مقاطعـــــه، وارعـــــوى معبـــــد
نشـــيد الســـواعد مفتولـــة ولحـــن العـــزائم إذ تصـــمد

* * *

بيومـــــك أيـــــار يهتاجنـــــا إذا مـــا ذكـــرت، جـــوى موقـــد
من الحقد، مـا «ذرة» «الطـامعين» تخســـأ تعســـف أو تنجـــد!
إذا انصـــب مـــن حـــم بطشـــه ومـــن همـــم فتكـــه الأســـود
دمـــاء الضـــحايا أجـــل الـــدماء علـــى مـــذبح البغـــي تســـتنجد
ومـــن غيرنـــا يســـتجيب النـــداء وهـــل في المغـــاوير مـــن يرقـــد؟
وهـــــذي الحيـــــاة وآياتهـــــا لتنطـــق ســـاطعة تشـــهد
بأنـــا الأبـــاة وأنـــا الحمـــاة وفي ذمـــة العـــدل نستشـــهد
بنـــاة إذا مـــا هـــدمنا الشـــقاء وعالمنـــا العـــالم الأســـعد

* * *

مهدي هاشم: شيوعي نجفي ولد سنة١٩٠٨م لأم عربية نجفية ووالد من عائلة دينية اصلها من آذربيجان، استوطنت النجف، يُعدُّ مهدي هاشم من الشيوعيين العراقيين الاوائل، وكان من مجموعة بغداد الشيوعية الاولى (١٩٢٩-١٩٣٥) وكانت قد ضمت معه عاصم فليح، وقاسم حسن، وزكريا الياس دوكا، وجميل توما ونوري روفائيل وزكي خيري.

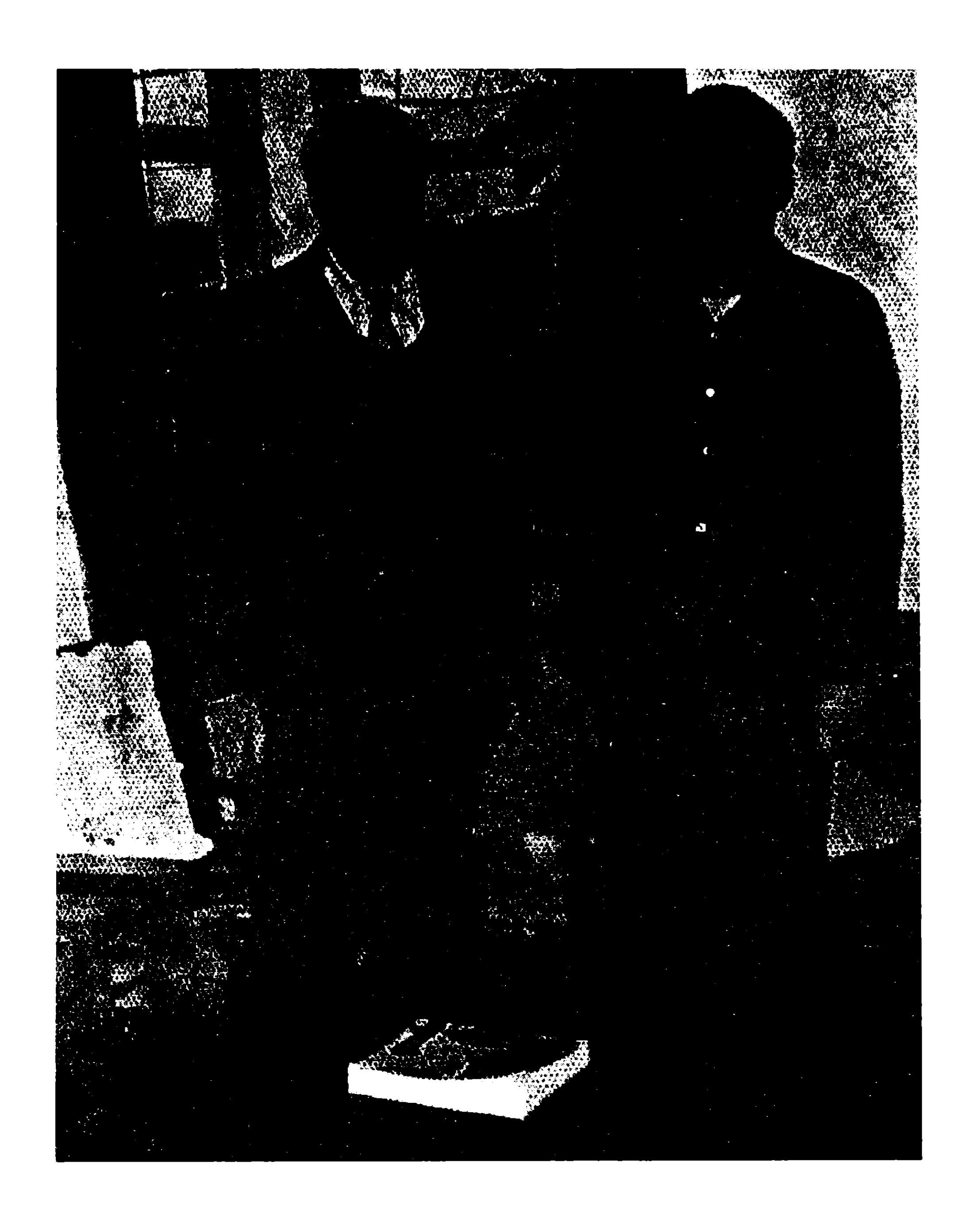
عمل في بداية حياته معلماً ثم عامل لاسلكي، ثم مساعداً لرئيس محطة في السكك الحديدية العراقية، وفي الفترة التي التقيته في السبعينات من القرن العشرين، كان متقاعداً ومتفرغاً للترجمة ضمن اللغات التي يجيدها «الروسية، والتركية والفارسية» قضى فترة طويلة في المنفى بايران وكان فيها من النشطاء البارزين في حزب توده (الشيوعي الايراني) وكان رئيساً للجنة المضربين في الحزب سنة١٩٤٩، وكتب هناك في الصحافة اليسارية مقالات وتحقيقات كثيرة جداً[1]، وقد انتقل بعدها إلى موسكو ليكون مذيعاً في اذاعة موسكو(١٩٥٣-١٩٥٨م).

انتخب في اللجنة المركزية الاولى للحزب الشيوعي العراقي (من أيار إلى ديسمبر)سنة١٩٣٥، مع عاصم فليح وقاسم حسن وزكي خيري ويوسف متي. ادخل إلى السجن يوم انقلاب بكر صدقي في ٢٩ تشرين الأول (اكتوبر)١٩٣٦ مع رفيقه زكي خيري اذ كانت السلطات تنظر اليها على أنهما «شيوعيان خطران».

وخلال وجوده في ايران منذ عام١٩٣٧ كان يمثل القناة السرية للاتصال بين حزب توده، والحزب الشيوعي العراقي، وكان له الدور الاساسي للحصول على المطبعة التي يقال أن فهداً أحضرها معه من ايران في نيسان (ابريل)١٩٤٣ والتي سهلت عمل الحزب كثيراً.

حسين أحمد الرضى: ولد في النجف١٩٢٤، عمل في سلك التعليم، انتسب للحزب الشيوعي العراقي ١٩٢٣ وأصبح سكرتير الحزب الاول١٩٥٥-١٩٦٣ حيث مات تحت التعذيب١٩٦٣.

(١) من ذلك ماكتبه في جريدة (مردم) الفارسية من انه «ليس في كل السلك الدبلوماسي العراقي إلا اثنين من الشيعة من أصل ثمانين من الضباط الاركان الموجودين في الجيش العراقي ليس هنالك الا ثلاثة من عائلات شيعية في حين أن٩٠ بالمئة من الجنود هم من أبناء المجتمع الشيعي..».



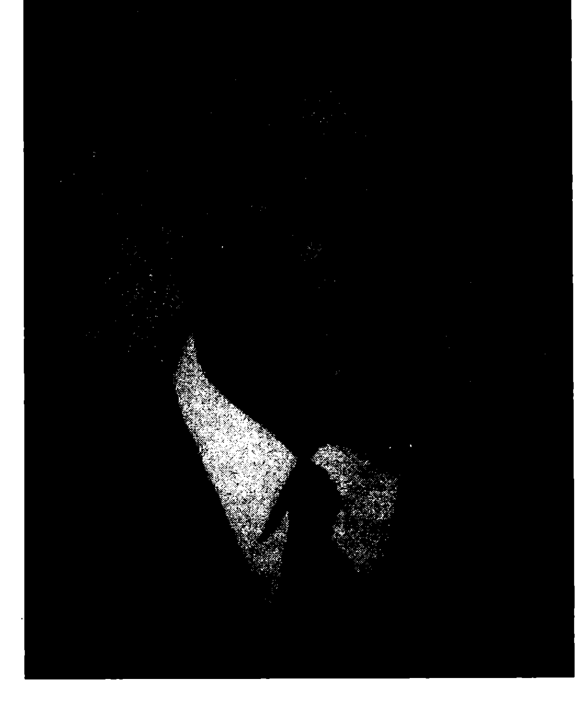
الاستاذ مهدي هاشم مع محمد سعيد الطريحي (منزل الشيخ محمد كاظم الطريحي. الكوفة ١٩٧١)



مهدي هاشم والرئيس الركن محمد حسن الطريحي. صورة من أربعينات القرن العشرين في طهران بعد هروبهما من العراق

حسين سلطان صبي ١٩٢٠-١٩٩٢
نصف قرن من نضال لا يكل

• باقر ابراهيم



هو: حسين سلطان حمادي من آل (صبي) في النجف والكوفة.

ولد في: النجف عام١٩٢٠. وكان عمره عامان حينما سكنت العائلةعام١٩٢٢ الكوفة حتى عام١٩٤٦ حيث عادت إلى النجف وقد اشتغل في الكوفة والنجف نساجا.

كان حسين على صلة بالحزب الشيوعي منذ عام١٩٣٨ ثم انقطع عنه بعد هذه الفترة بسبب الضربات التي وجهت له. وكان مسؤوله الشيخ يحي الجزائري الذي كان في تلك الوقت ضمن المراتب العسكرية (اللاسلكي).

رشح للحزب من جديد في شباط١٩٤٤ وقبلت عضويته في خريف العام نفسه ونشرت جريدة الحزب (القاعدة) اسمه (خالد) ضمن تهنئة بقبوله عضواً في الحزب.

انضم إلى لجنة مدينة الكوفة للحزب التي ضمت في وقتها: حسين سلطان ونجم حمزة وعباس رضا، ثم انضم اليها عام١٩٤٦ محمد علي الهلالي. ويشرف على اللجنة المرحوم مرتضى فرج الله ويحضر اجتماعاتها احياناً محمد حسين الشبيبي ليتحدث اليها عن مستجدات الوضع السياسي.

اعتقل لاول مرة في ايلول ١٩٤٩ وحكم لمدة سنة سجن وسنة اخرى تحت مراقبة الشرطة، من قبل المجلس العرفي العسكري، وكان في حينها عضو اللجنة المحلية للواء (محافظة) كربلاء ومقرها النجف. قضى سنة السجن في بغداد والكوت وانهى مراقبة الشرطة في النجف.

ساهم في قيادة الحركات الجماهيرية خلال انتفاضة تشرين٢/١٩٥٢ وفي فترة النهوض عام١٩٥٤ ثم عند اندلاع انتفاضة١٩٥٦ وتعرض للملاحقات وحياة التخفي والعمل السري. اعتقل ثانية في ايلول١٩٥٧ مع مجموعة كوادر الفرات الاوسط في دار حزبية المهدية في الحلة، وفي اماكن اخرى: كانت هذه المجموعة تضم: باقر ابراهيم وعدنان عباس وصالح الرازقي وفرحان طعمة ومحمد الحيادي وعبد الرزاق عبد الرضا وعباس كاظم.

ومع هذه المجموعة اعتقلت ام حسين سلطان التي واجهت على كبر سنها، ومرضها ظروف الاعتقال العسيرة، بالصبر والتحمل. وقبل المحاكمة اطلق سراحها من معتقل سراى الحلة.

كان حسين انذاك عضو منطقة الفرات الاوسط ومرشحاً للجنة المركزية. واشرف على اللجنة المحلية في الديوانية حيث تركزت مهمته فيها على تطوير الحركة الفلاحية.

ان ترشيحه للجنة المركزية جاء بعد كونفرنس الفرات الاوسط في تشرين الثاني٩٥٦ الذي حضره السكرتير الاول للجنة المركزية سلام عادل.



حسين سلطان مع زوجته أم علي (موسكو ١٩٧٦)

حكم بالسجن ومراقبة الشرطة في سجن الحلة ثم بعقوبة واطلق سراحه بعد فترة قصيرة من صدور احكام السجن اثر ثورة١٤ تموز١٩٥٨.

اسهم حسين في النضال لتطوير مواقع الحزب والحركة الديمقراطية والجماهيرية بعد ثورة تموز وخصوصاً في مجال الحركة الفلاحية حيث كان له قدرة متميزة للتخاطب مع هذا الوسط الشعبي.

انضم بعد الثورة إلى لجنة التنظيم المركزية التي ضمت في حينها: بهاء الدين نورى (مسؤولا) وسلام الناصري وحسين سلطان وبقي فيها لعدة اشهر. ثم انتدبته قيادة الحزب للاشراف على تطوير الحركة الفلاحية والجماهيرية في لواء الكوت التي كان مسؤول لجنتها المحلية المرحوم جبار عبود.

اسهم مع كاظم فرهود، وبأشراف محمد حسين ابو العيس، على مهمة تطوير الحركة الفلاحية والاتحاد العام للجمعيات الفلاحية الذي كان من المنظمات الجماهرية الضخمة التي تكونت بعد الثورة، ثم تولى مسؤولية منطقة الفرات الاوسط منذ اواسط عام١٩٦٠ حتى تشرين الاول١٩٦١.

وفي بداية كانون الاول١٩٦١ سافر إلى الخارج بهدف الدراسة في المدرسة الحزبية في الاتحاد السوفياتي، حيث وصله في١٢/١٢/١٩٦١ ليقضي نحو عامين في الدراسة.

في١٩٦٣/٧/٢١ غادر موسكو إلى براغ ليعمل في لجنة تنظيم الخارج التي تكونت من حسين سلطان (مسؤولا) وضمت ثابت حبيب وآرا خاجادور وليشرف على اللجنة المسؤول الحزبي في الخارج آنذاك عبد السلام الناصري. واسهم في الاجتماع الكامل للجنة المركزية في آب ١٩٦٤ وفي تشرين الاول من نفس العام عاد إلى الوطن وكلف بمسؤولية لجنة الفرات الاوسط.

اعتقل في ايلول١٩٦٥ في بيت حزبي في الديوانية واعتقل معه في ذات القضية المرحوم شهاب حمد الكوماني ونجم ابو اللول ومحمد رضا القصاب وكريم عذاب. سجن في الحلة ثم نقل في شباط ٩٦٧ إلى نقرة السلمان، ومنها عاد مجدداً إلى سجن الحلة. وفي هذا السجن الاخير بدأ التخطيط باشرافه لحفر نفق الهروب من السجن الذي استغرق منذ بداية ايار حتى ٩٦٧/١١/٧ حيث تمت عملية الهروب الواسعة من السجن.

وصل حسين النجف مباشرة واختفى فيها وهو يذكر ان اصدقائه استقبلوه بالاحتفال بالذكرى الخمسين لثورة اكتوبر. ثم انتقل إلى بغداد برفقة عائلة صديقه وأسهم في الكونفرنس الحزبي الثالث الذي عقد في كردستان في اواخر كانون الاول١٩٦٧. وبعد الكونغرنس عُهد اليه العمل في لجنة منطقة بغداد ومسؤولية (لجنة الاطراف) التي تضم المناطق الريفية ايضاً. ومثل هو والدكتور صباح الدرة، الحزب في لجنة بغداد للجبهة الوطنية وايهم بحماس في الجهود لتطوير مواقع الحزب والحركة الوطنية والنضال بما ينفع الجماهير في هذا الميدان.

تولى مسؤوليات حزبية عديدة كأدارة المدرسة الحزبية عند بدء تأسيسها وقيادة المنظمة الحزبية في دار الحزب للطباعة والنشر (دار الرواد). في المؤتمر الثالث أيار١٩٧٦ رشح مجدداً لعضوية اللجنة المركزية، التي ظل يعمل فيها حتى المؤتمر الرابع تشرين الثاني١٩٨٥.

عمل في بلغاريا بالاشراف على منظمة الحزب والمدرسة الحزبية، ثم نقل إلى الشام. وفي أيار١٩٨٩، اتخذ قراره بالعودة إلى الوطن بعد عشر سنوات في المهجر.

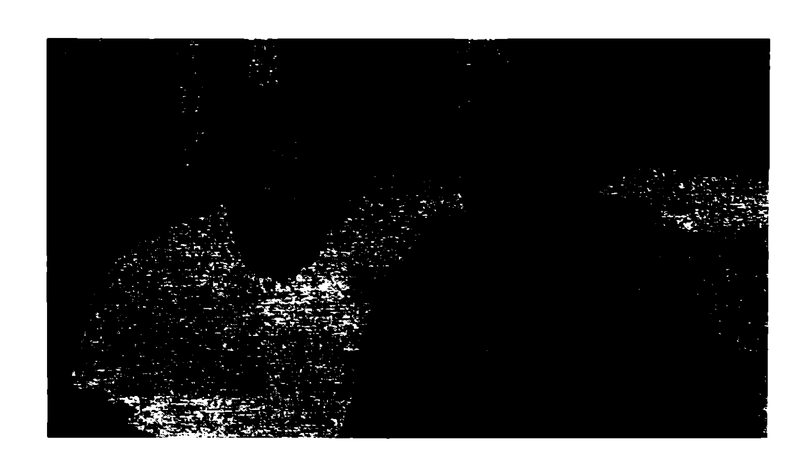
ماذا يمكن ان اذكره عن صفات حسين سلطان، في ختام هذا السجل النضالي الذي دونته خلال احاديث عامة معه، كانت ممتعة ومفتوحة في الفترة التي زارني في براغ قادما من بغداد في حزيران١٩٩٠.

ايمان عميق بالمبادئ التي اعتقد بها، والصدق في النضال الاخلاص لقضية الشعب والوطن، الرغبة المتواصلة لتطوير حياة كادحي العراق. ضمن هذا الوسط نشأ حسين وفيه عاش طيلة حياته الوطنية الصادقة والرغبة في التعلم والوفاء لكلمة النضال.

كثيرا ما كان يختلف ويعترض وليست نادرة انفعالاته خلال الحياة النضالية ولكنه كان يحرص دائماً على الامساك بعناصر الثقة المتبادلة ونزاهة الصراع والرغبة في وحدة المناضلين.

في السنوات العشر المنصرمة١٩٨٠-١٩٩٠ كثيراً ما كان يتألم، ولكنه لم يتخاذل فأن مقت حسين سلطان للرياء كان صفة لاجدال فيها.

لعل في ابرز هذه الصفات الطيبة بعض الوفاء من اصدقائه ومحبيه لذكراه.



حسين سلطان مع د.ماجد عبد الرضا

الدكتور عزيز الحاج [علي حيدر]
فرنسا

ولد في الكاظمية في تموز ١٩٢٦ من عائلة كردية فيلية (شيعية)، وكان أبوه مقاولاً في الكمارك ومرفهاً وله أصدقاء من كثير من الشخصيات ومنهم الجواهري (صداقتهما استمرت ٣٠ عاماً على حد مذكرات الجواهري).

درس حتى التخرج من دار المعلمين العالية في بغداد ، وسنة التخرج ١٩٤٧ .

ولع بالأدب والشعر والثقافة العامة منذ صباه. انضم للحزب الشيوعي في عام ١٩٤٦.

عين بعد تخرجه مدرساً في ثانوية الكوت وصار مسؤولاً عن تنظيمات الشيوعيين في محافظة الكوت. نقل إلى السليمانية في ربيع ١٩٤٨ فلم يلتحق بناء على طلب حزبه وقاد تنظيمات الشيوعيين بين الطلبة وقطاع الكرخ. اعتقل في ١٢ نوفمبر ١٩٤٨ وحكم عليه بالسجن المؤبد ونقل إلى قلعة نقرة السلمان. بعد إضرابات طويلة نقل مع زملائه إلى سجن الكوت ، وبعد محاولة هروب فاشلة عودة إلى نقرة السلمان ، فنقل إلى سجن بعقوبة القديم.

وبعد محاولة هروب فاشلة جديدة نقلوا إلى سجن النقرة الجديد ، ثم أعيدوا إلى زنزانات صغيرة في سجن بعقوبة الجديد حتى ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨.

بعد الثورة اشتغل في قطاع الثقافة والصحافة ورشح للجنة المركزية وتزوج في ربيع ١٩٥٩ من السيدة آمنة حسن النهر ، وسافر الاثنان إلى موسكو في صيف ١٩٥٩ للدراسة في المدرسة الحزبية الشيوعية العليا وحتى منتصف ١٩٦١، ونقل لتمثيل حزبه في المجلة الشيوعية الدولية في براغ . وهناك توثقت علاقاته بالجواهري والعديد من الشخصيات الوطنية الأخرى . عاد سراً للعراق عن طريق سوريا أواخر ١٩٦٦. انتخب في شباط ١٩٦٧ عضواً في المكتب السياسي للحزب الشيوعي ، مسؤولاً عن تنظيمات

بغداد وعن إعلام الحزب. بعد خلافات طويلة منذ ١٩٦٤ مع اللجنة المركزية استقل الحاج بتنظيم شيوعي هو " حزب القيادة المركزية " الذي انضم إليه حوالي ثلثي التنظيمات الشيوعية عهد ذاك . كان أهم نقاط الخلاف الانتفاض على الوصاية السوفياتية والتأكيد على استقلالية القرار ، ثم مسألة الديمقراطية الداخلية ، وأيضاً مسألة الاهتمام الجاد بالقضايا العربية وبمسألة السلطة .

استخدم حزبه بقيادته أساليب الكفاح السلمي والمسلح ولكنه اشتط كثيراً وتجاوز ما تسمح به قواه ، وفي حزيران ١٩٦٨ قاد الحزب عملية ثورية صغيرة في أهوار الغموكة انتهت بالفشل .

بعد مجيء البعث مجدداً للسلطة ناور الحزب وطرح مطالب الديمقراطية و لم يرفع شعار الإسقاط إلا بعد قمع إضراب عمال الزيوت النباتية (نوفمبر ١٩٦٨) وإعدام شيوعي وشن السلطة حملة اعتقالات واسعة منذ أواخر ١٩٦٨ ، انتهت باعتقال الحاج في ٢٢ شباط ١٩٦٩ بعد اعتقال أكثرية رفاقه القياديين وأجهزة الطباعة والفرق الصدامية وأسلحتها. كان الاعتقال في معتقل قصر النهاية حيث كان قد قتل قبل اعتقاله عدد من رفاقه. ووجد التعذيب ضد المعتقلين قاسياً وشرساً. في الأيام الأولى زاره صدام حسين وحاوره حول المواقف السياسية واستمر الحوار من خلال آخرين كان يرسلهم. في ٤ أبريل ١٩٦٩ خرج الحاج في ندوة تلفزية يعترف فيها بالأخطاء المتطرفة له ولحزبه، وداعياً لدعم السلطة الجديدة في إجراءاتها كإطلاق سراح السجناء وإعادتهم إلى أعمالهم .

كان ذلك أولاً إقرار بأخطاء حدثت فعلاً وأساساً كصفقة لوقف تعذيب المعتقلين وإطلاق سراحهم وهذا ما حدث فعلاً مع استثناءات محدودة جرت لعدم احترام السلطة لتعهداتها كلها .

نتيجة ضربة على عين الحاج اليمنى في لحظة اعتقاله في بيت قريبه حيدر محمد كريم ، أصيبت العين بالماء [كاتاراكت] ولما اكتشف الطبيب ذلك طلب الحاج من صدام إرساله للعلاج إلى الدول الشرقية فوافقوا. وفي برلين الشرقية احتج المسؤول الشيوعي العراقي على وجود الحاج فطردته السلطات فسافر إلى باريس حيث باشر العلاج على نفقة الدولة. في صيف ١٩٧٠ جرت عملية لعينه اليمنى وخلال ذلك خلت وظيفة ممثل العراق في اليونسكو فطلبها الحاج لمواصلة العلاج ، ولكن على نفقته هذه المرة .

لقد عاد مئات الشيوعيين وغيرهم إلى أعمالهم وعاد الحاج إلى وظيفته القديمة في وزارة التربية ولكن بتنسيب للعمل في منظمة اليونسكو ، ولم تكن هذه الوظيفة على باله إلا

اضطراراً وبعد علاجه الأول بباريس. عمل في اليونسكو كمندوب دائم مساعد، وفي ١٩٧٢ مندوب دائم وفي ١٩٧٧ بدرجة سفير وحتى شباط ١٩٩٢ حيث أحيل على التقاعد. منذ ذلك الوقت عاش الحاج على بعض مدخراته وعلى دراسات عديدة قدمها لمنظمة اليونسكو . ومنذ عام بدأت البلدية بمساعدته لسوء وضعه المعاشي.

وضعه الاجتماعي :

مطلق منذ ١٩٧١. له ابنة ندى متزوجة في روما ولها ٣ أطفال . وولد هو سامي في بغداد ومتزوج.

ندى هي ولادة ١٩٦٠ . وسامي ولادة ١٩٦٦. وله عدة شقيقات وإخوة منهم الشاعر جليل حيدر اللاجئ السياسي في السويد .

إصدارات الدكتور عزيز الحاج

مدخل :

باشر عزيز الحاج بنشر قطع أدبية ، شعرية ونثرية ، في الصحف العراقية منذ ١٩٤٤ . ونشرت له مجلة « الرسالة » القاهرة للزيات قصة قصيرة أواخر عام ١٩٤٥. كما نشرت مجلة « العالم العربي » التي أصدرها سيد قطب عام ١٩٤٧ بحثين اجتماعيين لعزيز الحاج نشرهما بتواقيع مستعارة .

الكتب :

١) « ثورتنا » ، في نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٥٨ ، ويناقش الأطروحات والممارسات الناصرية تجاه ثورة ١٤ يوليو / تموز . وقد طبع مراراً .

٢) « القومية والديمقراطية » – في الموضوع نفسه – ديسمبر / كانون الأول ١٩٥٨، وأعيد طبعه في العراق ودول عربية أخرى .

٣) « أين يقفون » ، في عام ١٩٥٩ – في الموضوعات نفسها .

٤) « حول التطور غير الرأسمالي في العراق » ، صدر في براغ عام ١٩٦٥ ، ويناقش سياسة السوفيات والحزب الشيوعي العراقي .

٥) « في التحريفية » ، براغ عام ١٩٦٥ ، مناقشة للأفكار السوفياتية .

٦) « ملاحظات في الاستعمار الجديد » ، براغ عام ١٩٦٦ ، في الموضوع السابق .

٧) مشاكل وآراء ، بغداد ، ١٩٧٠ .
٨) « مع الأعوام » ، بيروت ، ١٩٨١ ، وطبعته الثانية في عام ١٩٩٤ .
٩) « في الغزو الثقافي » ، بيروت ، ١٩٨٣ .
١٠) « وأزهرت الرمال » ، باريس ، ١٩٨٤ .
١١) « مع الأحداث » ، بغداد ، ١٩٨٤ .
١٢) « دفاتر الشخص الآخر » بيروت ، ١٩٨٤ ، وطبعته الثانية عام ١٩٩١ .
١٣) « القضية الكردية في العشرينات » ، بيروت ، ١٩٨٤ .
١٤) « اليونسكو ضوء في آخر النفق » ، بيروت ، ١٩٨٧ .
١٥) « صنوبر » ، قصص ، بيروت ، ١٩٨٨ .
١٦) « أبو هريرة الموصلي » ، بيروت ، ١٩٩٠ .
١٧) « ذاكرة النخيل » بيروت ، ١٩٩٣ .
١٨) « القضية الكردية » ، بيروت ، ١٩٩٤ .
١٩) « حدث بين النهرين » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٤ .
٢٠) « البغدادي قال » ، مجموعة ساخرة ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٥ .
٢١) « اليونسكو عندما هدأت العاصفة » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٦ .
٢٢) « من أوراق الحياة » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٧ .
٢٣) « حديث إلى حفيدتي » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٧ .
٢٤) « ذاكرة تحت الطلب » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٨ .
٢٥) « بغداد ذلك الزمان » ، بيروت ، ١٩٩٩ .
٢٦) « اللون الآخر » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٩ .
٢٧) « الترجمة في العصر العباسي » ، كتاب أعد لليونسكو ولم ينشر ١٩٩٧ .
٢٨) ومترجم له بالفرنسية :
أ- L'irak nouveau et le problem kurd , paris , 1977
ب- Remi , l'histoire de'une amitie , paris , 1998 ، مترجم .
ج ـــ " reminesence automnale " مترجم ، طبع خاص ١٩٩٨

الكراريس المطبوعة :

١) « العراق واليونسكو » ، ١٩٨٩ .
٢) « القضية الكردية وخطايا العمياوية » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٤ .
٣) « المقامة الهريرية » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٥ .
٤) « حكايات السوبر بهلوان ، مسيلمة نوري » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٤ .
٥) « مع هموم المرأة العراقية » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٧ .
٦) « شجون عراقية » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٨ .
٧) « حنا بطاطو والحركة الشيوعية في العراق » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٨ .
٨) « تداعيات الرحيل » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٨ .
٩) « البحث عن المدينة » ، طبع خاص ، باريس ، ١٩٩٨ .
١٠) « كيف يواجه العالم تحديات القرن القادم » ، دراسة أعدت لليونسكو ، ١٩٩٨ .

دراسات غير مطبوعة :

١- « المرأة العربية وأشكال العنف التي تواجهها » ، دراسة أعدت لليونسكو ، ١٩٩٢ .
٢- « المرأة العربية والديمقراطية » ، دراسة لليونسكو ، ١٩٩٣ .
٣- « أفكار السلم والتسامح في الحضارة العربية الإسلامية » ، دراسة لليونسكو ، ١٩٩٥ .
٤- « بوادر النهضة العلمية العربية الحديثة » ، ١٩٩٦ .
٥- « أفكار التسامح والسلم في الحضارة العربية والإسلامية » ، دراسة لليونسكو ، ١٩٩٨ .
٦- « دور الإعلام العربي في نشر أفكار السلم والتسامح » ، دراسة لليونسكو ، ١٩٩٩ .

مسودات كتب :

١) صورة القط في الآداب والفنون .
٢) الحيوان في الأدب العربي .

كما أشرف المؤلف على طبع باقات من شعر السياب بالانجليزية ، ترجمة نادية بشاي، ومقدمة عزيز الحاج ، وبتمويل من اليونسكو . وصدر الكتاب عام ١٩٨٦.

نماذج من شعره :

القلب العليل

قال الأطباء : نبضي غير منتظم وإن سرعته تفضي لنزف دم
فقلت لا عجب فالهمّ ينهكني والفكر منشغل يبكي على حُلمي
تظافرت محن تجتاح مربعنا منذ الشباب وحتى مطلع الهرم
وأفرغ الشر والأشرار حقدهموا من كل حدب ولم يصمد سوى قلمي
ملوثين بكره الفكر ، يرعبهم من صاحب الفكر حبُ الصدق في الكلم
قد أوغلوا في اجتراح الظلم وانتهكوا كلّ الشرائع . والتذّوا بفيض دم
وحولوا أرضنا المعطاء مقبرةً وأغرقوا نورها الوضاء بالظلم
فكيف لا يبتلى قلبي بعلته وأُستباح بأشكال من السقم!؟

فتنة صوتها . . . . !

صوتها دنيا من الأسرار ، حلوُ النغمات
ناعم الرقة ، لكن يستثير الصبوات
كل ما في المرأة الحسناء في صوت فتاتي
هو لحن شاعريٌّ ، ونسيم الأمسيات
هادئ ، لكنه يضرم فيّ الذكريات
ليس يدري أنه يذكي لهيب الرغبات
فكأنا في عناق وجنون القبلات
وكأن اللحن إغراءُ جميع الغانيات
قد صببن السحر فيه ، والهوى ، والنفثات ...
... صوتها يهمس أن الحب إكسير الحياة !

باريس في ١/١٠/٢٠٠٠

أخي الكريم

الأستاذ محمد سعيد الطريحي

حفظه الله

تحياتي الحارة وشكراً جزيلاً

لتزويدي بكل جديد من الديوان، التي
أجد فيها نفساً جديداً، هو نفس
النخوة والوفاق والحوار والتعايش
بين الانتماءات والاتجاهات،
في دائرة المواطنة العراقية التي
يجب أن تجمع الجميع. وهي
الروح التي تفتقر إليها أكثر المطبوعات
العراقية في المهاجر، ولا أتحدث
طبعاً عن صحافة الداخل الطائفية
العنصرية، الشمولية.
فلكم محبتي وكل تقديري.

واسلموا لمحبكم

عزيز الحاج

طيه أبيات يمكن أن
وجدتم نشرها مناسباً أن
تنشروها في الديوان، مع الامتنان

القلب العليل

"كتبت في المستشفى بتاريخ ٥ أيلول ٢٠٠٠"

قال الأطباء: نبضي غير منتظم
وإن سرعته تفضي لنزف دم

فقلت لا عجب فالهم ينهكني
والفكر منشغل يبكي على حلمي

تظافرت محن تجتاح مربعنا
منذ الشباب وحتى مطلع الهرم

وأفزع الشر والأشرار مقدمها
من كل حدب ولم يصمد سوى قلمي

ملوثين بكره الفكر يرعبهم
من صاحب الفكر بيت الصدق في الكلم

قد أوغلوا في اجتراح الظلم وانتهكوا
كل الشرائع، والتذوا بنفث دم

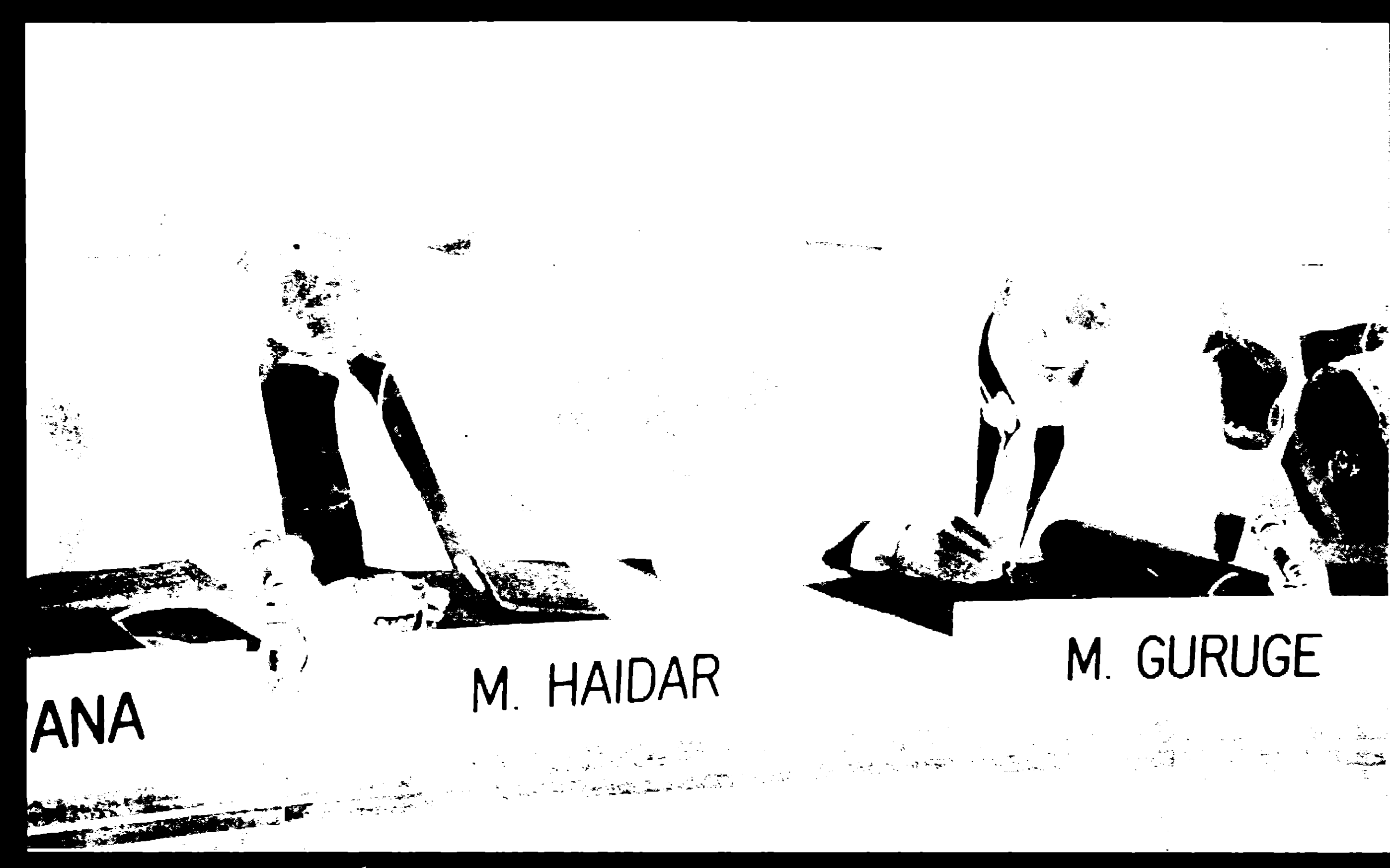
وحولوا أرضنا المعطاء مقبرة
وأغرقوا نورها الوضاء بالظلم

فكيف لا يبتلى قلبي بعلته
وأم استباح بأشكال من السقم!؟

باريس

عزيز الحاج

انموذج من خطه



عزيز الحاج إلى اليسار (في إحد مؤتمرات اليونسكو)



... وأمام منزله في باريس

النخلة ..

لما شكت نخلتي للنهر باكيةً — أجابها : نحن يا أختاه سيانِ

جَفَفتُ من فرط دمعي عندما اغتصبوا — بغداد ، وامتدت البلوى لشطآني

وأحرقوا الزورق الهيمانَ راكبهُ — ولم يعد نورسي[1] الغالي لأحضاني

وكسّروا كل مجداف يدغدغني — وأطفئوا الشمع إذ يطفو ليلقاني

لما بكت نخلتي والنهر من غصصٍ — تفجرت غربتي من وجع أحزاني

تفاقمت محنتي ما بين كارثة — حلت ببغداد ، فارتاع الفراتان

وبين وحشة روح نابها قلق — مُضنٍ ، وغيبةُ أحباب وإخوانِ

وهدّني ظمأ في النفس ملتهب — كأنني الطير في أهوار ميسانِ

رأيت نفسيَ مخذولاً ومنسحقا — في وحدة طاردتني ، ليس تنساني

وإن طيف التي أهوى يطالعني — أنّى ذهبت ، ونصلُ البعد أدماني ..

لما شكا الجبل القاني ، ونخلتنا — والنهر ، والهور ، من أهوال طغيانِ

وشقّت القبر أمي في جدائلها — وقبلتني بصدر مشفق حاني

تماطلت ذكرياتي عن ملاعبنا — وعن مراجيحنا[2] إن حل (عيدانِ ..

غاب العراق الذي قد كنت أعرفه — وعدتُ بالغربة الحيرى وأشجاني ..!

---

(١) النورس : مفرد طيور النوارس .. وكان البغداديون يسمونها [نعيج الماي – بكسر النون والعين –] أي نعاج الماء .. و " نعيج " للتصغير والتحبب ..

(٢) المراجيح هي الأراجيح عند العراقيين ...

أشواق

ما بين من قد نأت عـني و"ألحـان" قضيت أجمـل أفراحـي ، وأحـزاني
ما زال عطرهمـا في القلـب أنشـقه ذكرىً تفوح ، وحسناً ما لـه ثـاني
سحران في روعة التكوين ، بينـهما سـر يعيـد لنـا أيـام بغـدان
أيام كان "أبو نـواس"[1] منشـرحاً ترتـاده الغيـد في شـوق وتحنـان
أيـام كانـت شـواطينا مسـامِرةً لأهل بغـداد ، لا أمـلاك سـلطان
وبين [نشوى] و [ألحان] وعهدهما ما كان يحسـده في السـر إخـواني
وها أنا في شتاء العمر مـا برحـت عواطفي تصـطليني مثـل بركـانِ

راكبة الدراجة . . .

خـزرتني وهـي في ثـوب قصـرْ شـفّ عمّـا تحتـه مـلءَ النظـر
فـوق دراجتـها واثقـةً أن في السـاقين مفتـاح الظفـر
قلـت يـا فاتنـة السـين ، لقـد هـدّني العمـر ، وأضـناني الكـدر
غـير أني لم أزل مفتتنـا بذوات الحسن ، معـروف الخـبر !
فـإذا شـئت انـزلي نمضـي معـا أو دعـيني راكبـا دون خفـر !

(١) شارع أبي نواس ببغداد .

أهداف كروية

أدخلي "الگول" لقلبي أربعا   ودعي لي ضربةً فيها "جزاء"

وإذا شئت فزيدي هدفاً   ينقل الأشواق رغم الرقباء

واحذري "الأوت" ، وهاتي "كورنراً"   دافعا خط دفاعي للوراء

لك مرماي مباحا في الضحى   وافتحي مرماك إن حلّ المساء

وخذي "الكأس" بفوز ساحق   نتساقاها معا عند اللقاء ..

أغنية الوداع

اذكروني حين لا شمساً أرى   أو طريقاً حافلا بالبشر

أو فتاة حلوة ، رائعة   تتهادى تحت ضوء القمر ..

حين لا تبصر عيني صفحةً   من كتاب ملهم للفكر

حين لا أبصر أحفادي ، ولا   صوت عصفور ، ونقر المطر

حين لا أسمع ، كي تطربني   نفثات العود عند السمر

حين لا أبكي على مأساتنا   وأمانٍ أكلت من عمري

حين لا أضحك ، إذ تُروى لنا   نكتة عن ظالم مستهتر ..

اذكروني عندما تجمعكم   سوحُ بغداد .. وقصوا خبري ..

ألحان

تتدلّلين وإنني رجل ... يهوى الجمال ، وإنك المثلُ
ما زلت يا ألحان منتظرا ... والشوق يلهبني ، ويشتعلُ
وأظل أحلم أن تغازلني ... تلك الشفاه وملؤها قبلُ
لا تحسبي قد جفّ لي ولهٌ ... أو أن قلبي بات يكتهلُ
فلقد ولدت وفي دمي عطش ... للحسن ، يشرب من دمي الغزلُ
فتدلّلي ما شئت ، وارتجلي ... في الليل وعدا كله عسلُ
وتذرعي في الصبح ، والتهمي ... كل الوعود .. فعندك الحيلُ..

اللحن

لم يبق لي غير دمعي في ليالينا ... طال الظلام و لم تذهب دياجينا
لم تبق لي غير أحزاني ، وأغنيةٍ ... تروي لأبناء أحفادي مآسينا
ماذا أقول وبغداد قد انتهكت ... بين الحصار وقهر المستبدينا
والرافدان شهيدان استباحهما ... غول من الشر لم يرحم أهالينا ؟
ومصرع النخل في الوادي قد احترقت ... أسرابه بعد أن كانت بساتينا
تلك الحروب التي لم ترو مشعلَها ... دماؤُنا ، فاستباح النخل والتينا
فكيف أفرح والآفاق معتمة ... والسوط يلهبنا ، والظلم يسبينا ؟
وكيف أصدح بالألحان باسمةً ... والحزن أصبح لي شعراً وتلحينا ؟

رسالة من الرئيس صدام حسين إلى عزيز الحاج

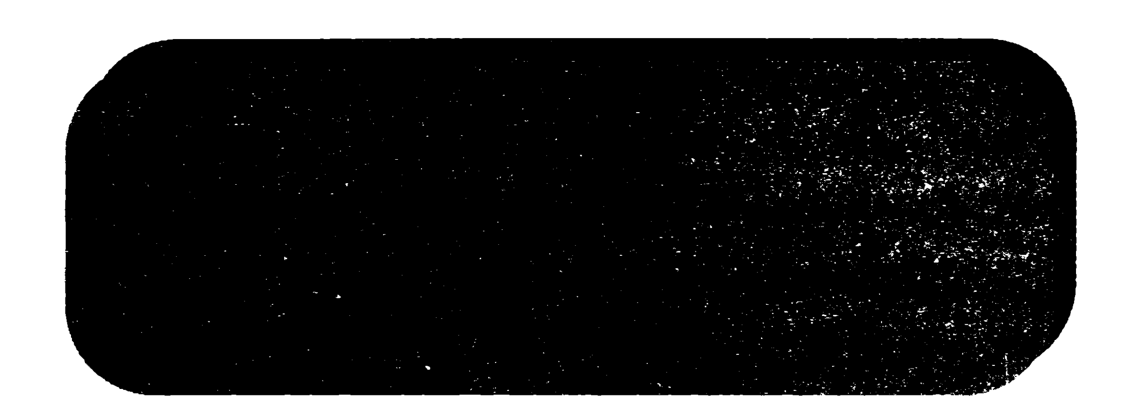
« الأخ العزيز الأستاذ عزيز الحاج المحترم :

تحية أخوية ... أرجو أن تكون بخير وأن لا تكون أجواء باريس الخاصة والعامة قد ضايقتك ... لقد أرسلت لي رسائل متعددة حول العديد من الأمور الهامة وهي لا شك كانت مفيدة جداً ولكنك عتبت علي بسبب عدم استطاعتي الكتابة إليك . وإنني إذ أقدر الدافع وراء هذا العتب أؤكد لك أن وراء عدم استطاعتي الكتابة إليك ليس سوى العجز عن الكتابة بسبب ظروفنا التي لا شك أنك تقدرها أكثر من سواك ...

أخي عزيز ... لقد كُتب على ثورتكم ثورة تموز العظيمة التي نسعى لأن نجعلها معقد الآمال لكل الثوريين التقدميين العرب ، لقد كُتب عليها أن تعطي النضال العربي أقل من طموحها وطموح حزبنا المناضل، بسبب الظروف القاسية الداخلية والخارجية التي أحاطت بها وفرضت عليها منذ ولادتها حتى الآن.

ولكنني أؤكد لك وأؤكد لكل من يهمه أمر هذه الثورة وثباتها على طريق طرد كل ركائز الرجعية والامبريالية وأن تكون في خدمة النضال العربي والإنساني، بأن الخطوات التي خطتها على طريقها الطويلة المحفوفة بالمخاطر هي خطوات ثابتة وراسخة وأن الوصول إلى أهداف الطموح لا بد أن يتحقق وأن همتنا وإيماننا، رغم المتاعب الكثيرة والكبيرة، تزداد قوة وشموخاً لتكون عند حسن ظن شعبنا المناضل بنا الذي هو مبتغانا الوحيد . وأننا عندما نتحدث عن الثورة وانجازاتها واعتزازنا بها لا ننسى حقيقتين أساسيتين هما أن الثورة كأية ثورة لا بد أن تكون قد أخطأت في العديد من المواقف ، ولا بد أن تكون قد فاتتها فرص كثيرة وصولاً إلى أهدافها ، ولكن هذه الأخطاء وهذه الفرص الضائعة لا يمكن أن تقلل من أهمية الانتصارات التي حققتها ولا يمكن كذلك أن تقلل من رغبتنا الدائمة في تلافي نقائصها ، وأن الانتصارات العظيمة التي حققتها الثورة لا يمكن أن تصيبنا بالغرور فننكفئ على أنفسنا وننسى ما يستطيع أن يقوم به الشعب وكل التقدميين في دفع الثورة إلى الأمام وتطوير وتعميق تجربتها. كما أن هذه الانتصارات سوف لن تكون بديلاً عن أهداف الطموح التي نجد أن المسافة بيننا وبينها طويلة وتتطلب جهوداً وتضحيات مضنية وصولاً إليها ... أطمئنك مرة أخرى حول الثورة ومسيرها ، وأتمنى لك الموفقية ، كما أرجو أن تتهيأ لك الظروف النفسية والصحية لكي تشاركنا في دفع الثورة إلى الأمام عن قرب ودمت .

١٠/٢/١٩٧٢أو ١٠/٢/١٩٧١ **أخوك صدام حسين**



هوالمرحوم الأستاذ كاظم بن الشيخ باقر بن الشيخ حسين بن الشيخ عبد الله المظفر ، وآل المظفر من أسر العلم النجفية الشهيرة وجدهم مظفر بن أحمد بن محمد بن علي بن حسين من آل علي الذين هم من عرب الحجاز ، وهو أول من سكن النجف من هذه الأسرة ثم سكن البصرة بمنطقة الجزائر فعرف أولاده هناك بآل الجزائري ، وللمظفريين أقارب إلى اليوم في الحجاز يعرفون اليوم باسم (عوالي المدينة المنورة) .

ولد المرحوم المظفر في النجف سنة (١٣٥١هـ ــ ١٩٣١م) وأرخ ولادته الشيخ علي البازي بقوله مخاطباً والده :

يــــا بــــاقر العلـــم اعتصـــم	بــــالله خــــير عاصــــم
مهمـــا اكفهـــر الوضـــع فـــا	لكـــاظم يجلـــو كـــل قـــاتم
ويســـــتنير أرخـــــو	"بنـــور صـــبح الكـــاظم"

درس في المدرسة الأحمدية الدينية في النجف كما قضى ست سنوات في الدراسة في معهد منتدى الشعر ، ودرس خارج المنتدى : اللمعة الدمشقية على يد السيد جعفر شبر وكفاية الأصول على يد الشيخ علي سماكه ، والألفية ومغني اللبيب على يد الشيخ عبد

الله الشرقي ، والفلك والهيئة على يد الشيخ جليل العادلي ، والكلام والفلسفة على يد خاله الشيخ محمد رضا المظفر ، ثم انصرف لدراسة الأدب والتاريخ انصرافاً تاماً وطاف في شبابه في أكثر المدن والقرى بالأحواز وضواحيها العربية حيث كان والده يتمتع هناك بسمعة واسعة ثم قفل راجعاً للعراق وعمل في الصحافة سنين طوال ومن الصحف والمجلات التي كتب فيها : مجلة الغري النجفية ــ البيان النجفية ــ جريدة الخبر البصرية وجريدة نصير الحق الموصلية ــ مجلة الرسالة المصرية ــ مجلة العرفان اللبنانية ــ جريدة الرأي العام ــ جريد اتحاد الشعب ــ جريدة الأنباء ــ جريدة النور والصحيفة وغيرها .

وفي عام ١٩٥٩ دخل دورة تعليمية في النجف وتخرج معلماً وعين لأول مرة في ريف الكوفة بأحد المدارس الابتدائية في قرية ــ الصليجية ــ ثم تنقل في عدة مدارس في الكوفة وبغداد كان آخرها المدرسة الابتدائية في منطقة (الرضوانية) الريفية ببغداد وبقي فيها من تاريخ ١٩٧٠/٢/٢٣ حتى وفاته عام ١٩٧٨ .

وهوايات هذا الرجل كثيرة فقد كان رحمه الله من هواة جميع الكتب والمطالعة في مختلف المعارف الإنسانية وشغف منذ نعومة أظفاره بالكتابة في الدين والأدب والسياسة والاقتصاد والتاريخ ، وله مكتبة حافلة تضم أكثر من أربعة آلاف كتاب عدا المجلات الأسبوعية والشهرية وغيرها وقد باع مكتبته هذه سنة ١٩٦٣ لظروفه المادية الحرجة ، ثم طفق يبني كيان مكتبة من جديد حتى اجتمعت لديه مكتبة ضخمة وشغف أيضاً بجمع النقود القديمة والحديثة عراقية أو عربية أو أجنبية وأتخطر أنني رأيت عنده ذات مرة بالكوفة مجموعة نادرة منها ، كما كان يجمع الطوابع المتنوعة ويجمع صور الطيور والحيوانات ويقتني التماثيل الصغيرة ولديه العشرات منها ولديه مكتبة تسجيلية جيدة ، وكان المرحوم المظفر واسع المعرفة بما يحتفظ به ويقتنيه وفي حديثه عن نقوده وتماثيله وكتبه وهواياته الأخرى يمتلك ثروة واسعة من المعلومات وتعجبني كثيراً استشهاداته الكثيرة عنها من الجانب الأدبي والتاريخي .

آثار المظفر

١ – ثورة العشرين التحريرية طبع وهو من أهم آثاره استقصى فيه آثار الثورة العراقية عام ١٩٢٠ وضمنه تحقيقات هامة في تأريخها وتأريخ رجالها وقادتها وألقى الضوء على كثير من جوانبها الخفية .

٢ – مؤمن الطاق للشيخ محمد الحسين المظفر ـــ تقديم ـــ النجف ١٣٨٣هـــ .

٣ – مقاتل الطالبيين لأبي الفرج الأصفهاني (تقديم) النجف ط١ : ١٩٥٣ ، ط٢ : ١٩٦٥ .

٤ – زهرة الربيع للسيد نعمة الله الجزائري (تقديم) ١–٢ النجف ١٩٥٤ .

٥ – أخبار الحمقى والمغفلين لأبي الجوزي المتوفي ٥٩٧ هـــ (تحقيق) النجف ١٩٦٦ .

٦ – التطفيل وحكايا الطفيليين وأخبارهم ونوادرهم وكلامهم وأشعارهم لأبي بكر الخطيب البغدادي المتوفي ٤٦٣هـــ (تحقيق) النجف ١٩٦٦ .

٧ – توحيد المفضل : إملاء الإمام الصادق (ع) على المفضل بن عمر الجعفي (تحقيق) ط٢ : النجف ١٩٥٥ .

٨ – تقوية الإيمان برد تزكية ابن أبي سفيان لمحمد بن عقيل العلوي الحسيني وبآخره كتاب آخر لنفس المؤلف باسم (فصل الحاكم) تحقيق وتقديم ، النجف ١٩٦٦ .

٩ – تاريخ عربستان والوضع الراهن في إيران طبع مرتان بالعربية وترجم للغتين الفرنسية والإنكليزية وهو من إصدارات وزارة الإعلام ـــ رمز فيه لاسمه (ك ـــ م) ولم يذكر اسمه الصريح .

١٠ – نقد وملاحظات حول كتاب أدباء السجون للحلفي ، أتمه في ١٩٥٠/١١/٢٠

١١ – كتاب تاريخ السجون والمسجونين عبر التاريخ رأيته بخطه في مكتبة السيد الحكيم في النجف .

١٢ – ديوان السيد الحميري وسيرته ، يقارب ٣٠٠ ص نشر البعض منه في مجلة الغري النجفية سنة ١٩٥٠ .

١٣ – تاريخ القرامطة : بحث مفصل وهام عن حركاتهم في العراق والشام واليمن والبحرين والخليج العربي مع تراجم قادتهم ودعاتهم (غير مطبوع) .

١٤ – عباسي ثائر : دراسة عن الشاعر دعبل الخزاعي كتبه سنة ١٩٥٤ .

١٥ – ديوان الشيخ عباس بن عبد السادة الأعسم المتوفي سنة ١٣١٣ (جمع تحقيق) تزيد مقدمته على خمسين صفحة ويحتوي الديوان على أكثر من ألفي بيت شعر وهو مبوب تبويباً جميلاً ومشروحاً شرحاً وافياً ، أهداه إلى أحد أحفاد الشاعر الأعسم كي يقوم بواجبه اتجاه الشاعر و لم يطبع إلى الآن .

١٦ – دليل ثورة العشرين . بحث معجمي موسع عن الأماكن التي وصلت إليها الثورة والأحداث التي سايرتها وقد رأيته وهو نفيس جداً في موضوعه بلغني أن منتدى النشر في النجف ساع في طبعه ونشره .

١٧ – صناجة العرب الأعشى : وضمنه رد على الدكتور طه حسين ونظريته في العشر الجاهلي . يقع في ٨٠ ص أتمه في ١٩٥٠/٧/١١ .

١٨ – استدراكات وتعقيبات على معجم الأطباء للشيخ محمد الخليلي : أثبت فيه ما يزيد على سبعين طبيب فات الخليلي ذكرهم . يقع في ١٦٠ ص وأتمه في ١٤ جمادي الأولى سنة ١٣٦٨ وألقي قسم من البحث في الحفلات الأسبوعية لجمعية الرابطة الأدبية في النجف .

١٩ – نقد كتاب المنجد في اللغة والأعلام .

٢٠ – في دنيا النبات : معجم يتضمن دراسات وافية لأنواع النباتات وخواصها الطبية ومنابتها وكيفية زراعتها وأوصافها مشفوعة بما ورد عنها في الأدب والتاريخ .

٢١ – عمر الخيام ــ دراسة عنه غير تامة ــ .

٢٢ – ترجمة الجاحظ وآثاره الأدبية والعلمية .

٢٣ – حكم الإمام الباقر (ع) وآدابه ، مقالات ألقاها في مدرسة الجزائري الأحمدية في النجف .

٢٤ – دراسات في آثار جحا .

٢٥ – حجازيات الشريف الرضي .

٢٦ – قيد الأوابد .

٢٧ – قصنور العرب .

٢٨ – كتب قرأها في الأدب والتاريخ والسياسة .

٢٩ – نظرية التطور .

٣٠ – شعر الشيخ محمد باقر الشبيبي (١٨٨٩ ــ ١٩٦٠) .

٣١ – العلل السيكولوجية لعقيدة أبي نؤاس وحياته العاطفية أتمه في ١٩٥٥/٤/١٨ .

٣٢ – الشك والإلحاد والنقد عند أبي العلاء المعري .

٣٣ – المجاميع المخطوطة ــ عدة أجزاء ــ وقرأت في شعراء الغري أن الخاقاني استفاد من الجزء الأول منها .

٣٤ – معنى الفلسفة وتطوراتها الزمنية : شرح معنى الفلسفة وحياة بعض الفلاسفة وعلومها وتاريخها عند العرب والمسلمين ، ومعنى الملك والروح وتطوراتها وماهية المادة والروح وعلم الأمبر تزم والتنويم المغناطيسي .. ألخ .

٣٥ – سلامة موسى : دراسة ونقد لآرائه وأفكاره . والمرحوم المظفر من المتأثرين به قرأ جميع كتبه وله علاقة وثيقة به وكان يبادله الآراء والأفكار وبمكتبة المظفر العديد من الرسائل المتبادلة بينهما وفي النجف ــ أوائل الخمسينات ــ من جماعة المظفر عدد من المؤمنين بأفكار سلامة موسى ومنهجه.

٣٦ – مجموعة مقالاته ، وللمرحوم المظفر مقالات عديدة تتناول مواضيع في السياسة والأدب والاجتماع والاقتصاد والتاريخ وجمعت منها عدد لا بأس به .

وهنا أحب الإشارة إلى أنني وقفت على منظومات شعرية قليلة للمظفر .

محمد سعيد الطريحي

نبوءة العقاد بزوال الشيوعية من العالم

• عباس محمد العقاد

«مقال كتبه الكاتب المصري الشهير الأستاذ العقاد عام١٩٤٦»

«ان الشيوعية في اعتقادنا مذهب غير قابل للنجاح ولو لم تنعقد المقابلة بينهما وبين الديمقراطية أو مبادئ الحرية الانسانية. وهي في اعتقادنا تحمل جراثيم فنائها ولو تركت وحدها في عالم متسامح معها بغير منافسة ولانزاع».

نعم ستنتهي الشيوعية من العالم لانها مذهب غير قابل للبقاء، وكل تجربة له تقصيه من برنامجه المقرر، وتقترب به مما يناقض دعواه.

واذا قلنا ستنتهي الشيوعية من العالم، وجب ان نذكر انها لم تبتدئ قط على النحو الذي أراده كارل ماركس وتابعوه وخالفوا الاشتراكيين من أجله أشد المخالفة، ليقيموا مذهبهم على المبادئ العلمية التي تكفل له الدوام كما يقولون. فكل ما حدث إلى اليوم فهو محاولات في سبيل التطبيق والتوفيق، وقد مضى على هذه المحاولات زهاء ثلاثين سنة، وهي لا تستقر على مبدأ من مبادئ الشيوعية الماركسية سنة واحدة الا اضطرت إلى العدول عنه في السنة التالية، ثم تجري على خطة لا هي بالشيوعية ولاهي بالديمقراطية ولا هي بالفاشية كما يعترف بها أبناء هذه المذاهب المختلفة. مع أن الفخر الاكبر الذي كان يفخر به كارل ماركس وأتباعه هو «الاساس العلمي» الذي ينفردون به عن مذاهب الاصلاح الاخرى.

* * *

فالشيوعيون اليوم يعترفون بنوع من الحكر المتوارث للأفراد العاملين في الزراعة يشبه الملكية من جميع الوجوه، ويقبلون الميراث في المنقولات، ويبيحون الادخار وتكديس الاموال، ويسمحون بتفاوت المكاسب وطبقات المعيشة إلى أبعد الحدود، ويعزلون الجنسين في سنوات التعليم، وينادون بالوطنية التي كانت في عرفهم بدعة من بدع رأس المال، ويفتحون المعابد ويتغاضون عن العبادات الالهية بعد أن حرموها وأنشأوا في العواصم متاحف تسمى بالمتاحف «اللاالهية» لادحاض كل عقيدة يؤمن أصحابها بالله. وبلغ من تفاوت الشيوعيين في طبقات المعيشة ان الخدمة المترلية التي كانت محرمة في أيام الثورة الاولى تكاثرت باسم العمال «البيتيين» ولا تزال تتكاثر على توالي السنين.

* * *

فكان عدد هؤلاء الخدم قبل الثورة مليوناً ونصف مليون ثم هبط إلى عشر هذا العدد عقب استقرار الامور بعض الاستقرار في سنة١٩٢٣، وكان هذا النوع من الخدمة محوطاً بما يشبه التنكر والتهريب لدلالته على اختلاف الطبقات وتفاوت الناس في مستوى المعيشة على سنة رأس المال، فلما اتسع الفارق بين الطبقات زاد عدد الخدمة في البيوت على اربعمائة ألف رجل وامرأة، وسكتت الاحصاءات الرسمية بعد ذلك عن اعلان الزيادة فيه كل عام، فلم تعلن منذ سنة١٩٣٢.

قال دافيد دالن صاحب كتاب روسيا السوفيتية على حقيقتها «ان مقياسا آخر لحالة المعيشة في روسيا هو تفشي الدعارة في السنوات الاخيرة.. فان الغاء الدعارة في أرض السوفييت خرافة يروجها قليلو الاطلاع على حقيقة الاحوال».

ومستر دافيد دالن هو صاحب كتابين آخرين عن روسيا غير الكتاب المشار اليه، وهما سياسة روسيا الخارجية بين ١٩٣٩و١٩٤٢، وروسيا والقارة الاوربية بعد الحرب العالمية، وهو من الثقات المطلعين أوسع الاطلاع على هذا الموضوع.

ولا يقال ان الكلام على تفاوت الطبقات في روسيا اشاعات من تلفيق خصوم الشيوعية كما يقال فعلا في الاجابة على كل ما يكتب من هذا القبيل، فان الخبراء الشيوعيين أنفسهم يؤيدون ما يرون عن تفاوت المعيشة هناك، ومن ذلك ما كتبه الرفيق

ليبتسكرLipetsker بمعهد القانون في مجمع العلوم بموسكو حيث قال ما يفهم من عنوانه «انك تستطيع أن تكون غنيا في البلاد الروسية» كما جاء في عدد اكتوبر ١٩٤٦ من مجلة «الماجازين دايجست» وفحوى كلامه ان التفاوت لا يبلغ في بلد من البلدان مبلغه في البلاد الروسية، وكل ما يلطف به وقع هذا الاعتراف «ان تفاوت الدخل يختلف بين حد أدنى مقرر وبين الحد الاعلى الذي تقرره كفاءة الفرد وقدرته على كسب المال، ولا يختلف بين الفقر المدقع والغني الفاحش في حال من الاحوال».

قال الرفيق ليبتسكر «ومن موارد الدخل الاضافية فوائد المال المدخر المودع في قروض الحكومة».

ثم سأل: وماذا يعمل الصانع برأس ماله؟ فأجاب: «انه يستطيع ان يشتري بيتاً قائماً أو يبني بيتا جديدا، وان يؤجره لغيره، ويستطيع بجهده الفردي أن يملك مزرعة خاصة أو يدير محلاً صناعياً لحسابه ما دام يديره بعمله أو عمل ذويه، ولكنه لا يستطيع ان يستغل عمل الآخرين أو المتاجرة بالبيوت أو الاقراض بالربا».

* * *

وصفوة القول ان الشيوعية تبتعد بطول التجربة عن مبادئ كارل ماركس «العملية»المزعومة ولاتقرب منها، وان المبشرين بمبادئ كارل ماركس لا يعتبرون التجربة الروسية دليلا على النجاح الذي يقنع المخالفين ويثبت أقدام المصدقين، لأن النجاح يفتح الابواب لمن يحب ان يراه: يفتح الابواب للمقبلين على البلاد الروسية ليشهدوا بأعينهم دلائل الفارق البعيد بين نظامها ونظامهم ومعيشتها ومعيشتهم ويرجعوا إلى أوطانهم وهم مبشرون بفضل ما شهدوه منكرون لما كانوا عليه، ثم يفتح الابواب للروسيين الراغبين في السياحة والتطواف ليشهدوا كذلك دلائل الفارق البعيد بين نظامهم ونظام العالم في البلاد الديمقراطية ويرجعوا إلى منبتهم الاول وقد ازدادوا ثقة بما كانوا يسمعونه من الاشادة بالدعوة الماركسية والنعى على الديمقراطية والديمقراطيين.

ولكن الذي يحصل فعلاً لا يدل على الثقة بالنجاح، لانه اصرار على التشديد في منع الخروج والدخول وارجاء الامر جهد المستطاع أملاً في تحول الاحوال، وخوفاً من الانهيار

اذا تمت المقابلة والمقارنة بين الشيوعية والديمقراطية قبل تمام ذلك التحول المنظور الا ان التحول سيقع ــ كما يقع الآن شيئاً فشيئاً ــ في بلاد الروسيين، قبل ان يقع في بلاد الديمقراطيين.

لان عوامل النجاح في صف الديمقراطية وليست في صف الشيوعية اذا نظرنا إلى الوعود المقرونة بالتجارب والاعمال.

* * *

فالديمقراطية تعطى الحرية وتستبقى الحافز الشخصي الذي لاتستغنى عنه طبيعة الإنسان، وتملك وسائل التطور في انصاف الطبقات، وتقوى على الاخذ من مذاهب الاصلاح دون ان تخل بمبادئها التي لاتدين بالتحكم أو «الدوجما» على طريقة الماركسيين.

اما الشيوعية فهي تأخذ حرية الناس ثمناً لوعود الرخاء على المبادئ الماركسية دون غيرها، ثم لا تنجز تلك الوعود ولا ترد الحرية إلى أصحابها ولا تزال مبتعدة عن أساسها كلما اقتربت من مذهب الحرية والحريين.

بل تستطيع الديمقراطية ان تضمن التطور في انصاف الطبقات دون ان تحتاج إلى التجارب الدموية التي مرت بالشيوعيين في تجاربهم الاولى، وكل خطأ من أخطاء الديمقراطية أو تسويف من تسويفاتها هو في حاضره ومصيره أهون من ثلاثين مليونا تسفك دماؤها في القلاقل والفتن أو تهلك بالاوبئة والمجاعات، وأهون من حصر السلطان نيفا وعشرين سنة بغير قدرة على التبديل أو توجيه النقد في الكبير والصغير من الامور.

فمن رأى هذين الجوادين يتسابقان في المضمار ثم أخطأ السابق منهما فاللوم عليه، واذا راهن على المتخلف منهما فمن جزائه الحق ان يخرج خاسر الرهان.

على ان الشيوعية في اعتقادنا مذهب غير قابل للنجاح ولو لم تنعقد المقابلة بينها وبين الديمقراطية أو مبادئ الحرية الانسانية. وهي في اعتقادنا تحمل جراثيم فنائها ولو تركت وحدها في عالم متسامح معها بغير منافسة ولا نزاع.

وانما تحمل جراثيم الفناء لانها تقيم العقيدة على المصلحة المادية، وهي لا تكون أبداً أساسا للعقائد ولا حاجة بالناس أبداً إلى العقائد لو كانت المصالح المادية هي كل ما

يبغون، وهي كل مايعيشون من أجله ويموتون. فانهم يموتون في سبيل العقيدة وما من مصلحة في الدنيا تتجاوز مصلحة الحياة، وانهم ليجتمعون في بيئة مادية واحدة وبينهم من التفاوت في الاخلاق والهمم والاذواق ما يستعصي تفسيره على كل علة من علل الماديات وليس أسخف من القول بأن المصالح المادية تنشئ العقائد والفنون الجميلة، ثم لا يقول لنا القائل بهذا لماذا تلجئنا المصالح المادية إلى صناعة التماثيل ونظم الشعر وسماع الغناء.

* * *

والشيوعية مصادمة لروح التقدم ونزعة الكمال في البشرية لأنها موكلة أبداً بالاسفل الاسفل من كل شيئين متقابلين. وكفاها من ذلك انها تقابل بين العقل والمادة عند التعرض لأساس الفلسفة الثنائية فتقول بتقديم المادة على العقل في مراتب التكوين، فلا عجب بعد ذلك ان تحابي الايدي في معرض المقابلة بين الايدي والرؤوس وان تنحاز إلى أوطأ كل شطرين حيثما تنازع شطران.

ملايين الجنود وألوف الابواق لن تفلح في استبقاء مذهب يهدم الحوافز الفردية وهي طبيعية حتى في تجديد الانواع، ويبخس المواهب العالية وهي غاية التطور في تاريخ بني الإنسان، ويلغي الحرية في سبيل المعدة الحيوانية، ويجعل العقيدة من المصلحة والعقل من المادة والاسفاف إلى الحضيض هو أساس المساواة، ولن يحمل مذهب قط كل هذه الجراثيم من جراثيم الفناء ثم يرجى له بقاء.

وقد تتحول الشيوعية عن أسسها جميعاً قبل عشر سنين بقليل أو بعد عشر سنين بقليل، ولكننا نؤمن بالجانب الاعلى في الطبيعة البشرية حين نقول أن الجانب الأسفل منها لن يسود في مجرى التاريخ، وان من شباب هذا العصر من سيبصر بعينيه زوال الشيوعية من العالم قبل ان يبلغ مبلغ الشيوخ

وثيقة (تنظير شيوعي)

رسالة مفتوحة إلى الشيوعين العراقيين وأصدقائهم لنجسد موقفنا الطبقي والوطني والقومي من الحرب العراقية-الإيرانية

تحتل موضوعة الحرب العراقية ــ الإيرانية أهمية استثنائية في حياة البلدين الجارين ايران والعراق، كحدث مأساوي خطير أنزل كوارثاً ودماراً بكل اوجه الحياة فيهما بشراً إقتصاداً وحضارة، وخلق تعقيدات ومصاعب وآثار مدمرة لن يبرأ منها كلا الشعبين العراقي والإيراني لعقود قادمة من السنين. لذا فسيلعن التاريخ وسيدين اولئك الذين أشعلوا نارها، واولئك الذين يصرون على مواصلتها وتأجيج لهيبها.

ان هذه الحرب مهما قيل بحقها فستبقى فاجعة رهيبة تلقي بظلالها القاتمة على الشعبين وتعرضهما وبلديهما إلى اسوأ الاحتمالات والعواقب الوخيمة، وهي حرب غشوم وغير عادلة وفي جميع مراحلها قدمت خدمة كبيرة للامبريالية والصهيونية لا تقدر.

وهذه الحرب وهي تدخل عامها الثامن تكتسب اهمية سياسية كبرى بالغة الخطورة من حيث تطوراها وتأثيراها ونتائجها المحتملة. وذلك لدخولها في مأزق جديد أضفى عليها بعداً سياسياً وعسكرياً شمولياً تمثل في تتابع أحداثها الخطيرة وتصاعدها إلى مديات اوسع، فأصرار القوى الامبريالية والرجعية على اذكاء نارها بأضافة عناصر توتير جديدة قد خلق إشكاليات نوعية تهدد باوخم العواقب، واغلب التقدير ان ذلك سينعكس بصورة اكثر وضوحاً وملموسية على مصير الدولتين المتحاربتين، فحيوية المنطقة التي يجري فيها الصراع وتشابك مصالح الدول ــ الامبريالية فيها، تجعل امر التكهن بنتائجها صعباً، وصار من الاكيد أن المستقبل السياسي للمنطقة سيتأثر بها بصورة مباشرة وخاصة ما يتعلق بالصراع العربي الصهيوني وتطوراته الحالية وفي خضم هذه الاوضاع استطاعت الامبريالية وخاصة الامريكية تعزيز وجودها وثقلها بالمنطقة من خلال تحشيدها العسكري الواسع. ان تأثير

هذه الاوضاع سيكون شاملاً وسيضيف عراقيل وصعوبات جديدة امام حركة التحرر العربي، فالحصيلة الحالية والمستقبلية ـــ تكون صعبة ومعقدة. وستنشأ تطورات مختلفة مادامت هذه الحرب مستعرة ومستمرة.

وبالنسبة لنا كشيوعيين عراقيين فإن مسألة الحرب تبرز كقضية جوهرية تقف في مقدمة القضايا التي نواجهها كقضية وطنية وطبقية وقومية ترتبط بمصير شعبنا ووطننا واستقلاله ووحدة اراضيه، وبشكل الموقف منها (الحرب) أحد وجوه الاختلاف مع القيادة التصفوية اليمينية ويدور حولها نقاش واسع ومحتدم في مختلف اوساط المعارضة الحزبية لتحديد موقف ثوري صائب ، موقف ماركسي لينيني يستند إلى تحليل مبدئي خلاق. فالتغير الذي طرأ على طابع هذه الحرب وتبلور اتجاهاتها من خلال الاهداف الإيرانية الساعية إلى السيطرة على العراق واحلال بديل اسلامي فيه. كما وان احتلال اجزاء من أراضيه قد اضاف تعقيدات سياسية جديدة وطرح بصورة حادة وجدية المصير السياسي للعراق كوطن واستقلال وفي خضم هذا التوجه العدواني واحتمالاته السياسية المباشرة اصبحنا امام خيارات سياسية محددة تستدعي منا موقفاً واضحاً منها.

ان هذا التطور الخطير في مسار الحرب ونتائجها المحتملة وما يمكن ان تتمخض عنه، وضع أمام الشيوعيين العراقيين مهمة خطيرة لاستثنائيتها وارتباطها بشكل جوهري بمسير عراقنا الحبيب.

ان هذه المهمة تضع أمامنا مسؤولية كبرى معقدة وحساسة جداً في ظل وضع نناضل فيه ضد نظام دكتاتوري فاشي يحكم بلادنا وننشد اسقاطه، وبين تكوين سياسة عملية ازاء الدفاع عن وطننا وهو يواجه عدواناً ايرانياً سافراً يواصل احتلال اراضيه ويهدد سيادته واستقلاله.

فمسؤلية بناء رؤية فكرية وسياسية متماسكة وجريئة تكون موقفنا المبدئي والعملي ازاء هذه الحرب المصيرية ـــ رؤية تستند إلى تحليل علمي دقيق لتناسب القوى والوضع الملموس في بلادنا ذات محتوى وطني وطبقي يميزنا ويفردنا ويوضح توجهاتنا، فكراً وممارسة، على اساس مسؤوليتنا كحزب شيوعي عراقي تجاه موضوع حساس وخطير كهذا ـــ يتوقف عليه مستقبل عراقنا كوطن واستقلال وهو ما بات ضرورة غير قابلة للتأجيل.

ولا نبالغ اذا قلنا ان هذه الموضوعة هي ادق واعقد قضية سياسية خطيرة واجهت الشيوعيين العراقيين في التاريخ المعاصر، وأوجدت في منطقاتهم الفكرية والسياسية الكثير من الاجتهادات والتنظيرات والمعالجات المتباينة وحتى المتناقضة، اتسم بعضها بالتشوش والتردد واللامسؤولية ولم تلق هذه القضية موقفاً عملياً واضحاً على الاغلب، وحل عدم

الاكترات نحوها في مواقف وحالات عديدة، ولانسوق إتهاماً إذا ما قلنا ان موقف القيادة اليمينية التصفوية المتسلطة على حزبنا قد اتسم بالانعزالية والتناقض والتنصل من المسؤولية لما يحدق بوطننا من اخطار واقعية متزايدة ان موقفها هذا ونتائجه أحدث خللاً سياسيا ثلم موقف الحزب وطنيا، وجره إلى مواقع الرضوخ والارتهان إلى ارادة قوى سياسية نختلف معها وهكذا حلت الديماغوجية محل الفعل الواضح، واصبح موقف الحزب عموماً متذبذباً ومشوشاً بسبب موقف هذه القيادة الذي يفتقد إلى الصراحة والجرأة المبدئية، و لم تشفع له كل التنظيرات التي قيلت وسطرت بشأن الموقف من الحرب.

ان هذا الموقف اللامسؤول هو امتداد وانعكاس طبيعي لنهج هذه القيادة وممارستها في ميادين العمل السياسي بدءاً من قضية الحرب والتحالفات والكفاح المسلح إلى الحياة الحزبية ويشكل الموقف من الحرب احد وجوه هذا النهج التصفوي اليميني المتشدق بالجملة الثورية، والغير قادر على رسم سياسة ثورية صائبة ازاء القضايا التي تواجهنا ونتحمل مسؤوليتها كحزب وطني، قصارى القول ان الموقف اللامبدئي والخاطئ من الحرب قد محض بهذه الدرجة او تلك لتطورات سياسية عزلتنا عمليا عن تكوين روابط كفاحية مع شعبنا وجيشنا العراقي وسهل للنظام الدكتاتوري الفاشي امرار مخططاته ومناوراته، وخاصة فيما يتعلق بشعار الدفاع عن الوطن الذي رفعه زوراً وبهتاناً. واذا كان النظام الدكتاتوري والقوى الرجعية يسعون جاهدين الاساءة إلى تاريخ حزبنا الشيوعي العراقي وتشويه مواقفه الوطنية فذلك لم ولن يغير من معدن الشيوعيين العراقيين النقي وحزبهم، كوطنيين صادقين دافعوا عن قضايا شعبهم الوطنية في احلك الظروف وأصعبها، ولن يحيدوا عن هذه القضية المقدسة مهما كانت تجليات الظروف وتعقيداتها الحالية، فالوضع الذي يواجهونه في ظل ازمة الحزب الحالية وتحكم القيادة اللاشرعية، قد عرقل تبني سياسة ثورية متوازنة ازاء قضية الحرب واسس الدفاع عن الوطن.

الحرب العراقية ــ الإيرانية خلفياتها الفكرية والسياسية

بدءاً نقول ان كل حرب مهما كانت اشكال تجلياتها وتجسيداتها لابد وان تخضع لمقولة العام والخاص، من حيث ملامحها العامة وسماتها الخاصة التي تشكل تمايزاتها وملموسيتها النابعة من خصائصها وطبيعتها الفكرية والسياسية والاجتماعية التي تضفي عليها محتوى سياسيا طبقيا محدداً يستند إلى منظومة متشابكة من المنطلقات والآراء تحدد موقف الطبقات واهدافها السياسية ولا يمكن ان تقوم حرب خارج هذا المفهوم كسياق قانوني عام.

ولاتشذ عن هذا السياق الحرب العراقية ـــ الإيرانية، ولكن بنفس الوقت لا يجوز ايضاً اسقاط الاستنتاجات النظرية المجردة عليها دون دراستها كظاهرة ملموسة في واقع ملموس، والاخذ بعين الاعتبار ظروف نشوئها وطبيعة الدولتين والطبقات التي تحكمها بالارتباط مع علاقاتهما الخارجية.

وهذا يعني ان أي محاولة جامدة منعزلة تعمد انزال اراءها وتصوراتها عليها كأحكام قاطعة بشانها دون تدقيق لخلفياتها ودراسة كل الظروف المحيطة بها، تقود حتما إلى استناجات خاطئة ومواقف اكثر خطأ.

اذن لابد من تتبع دقيق لمسار هذه الحرب منذ نشوئها وتطورها وافاقها والتعمق بالاسباب والعوامل التي كانت وراء اندلاعها ومسؤولية كل طرف فيها، وبحث العوامل الداخلية والخارجية التي حتمت الصدام العسكري بين العراق وايران.

ان الاستنتاج الاولي يقودنا إلى تأكيد جملة من المعطيات والحقائق حول هذه الحرب واهمها ان الدولتين المتحاربتين (ايران والعراق) لم تفاجأ بهذه الحرب، ولم تنقصها التصورات الفكرية والسياسية والعسكرية... الخ عنها. ولم تكونا معزولتين عن منطلقاتها التكتيكية والستراتيجية، فكل من الطرفين المتحاربين له نواياه، وأراءه ومخططاته ازاء الطرف الاخر تستند إلى رؤية عقائدية وسياسية تبرر وتسوغ مواقفها العملية اللاحقة وتمنحهما بعداً سياسياً ملموساً يحدد فهم كل نظام. فالنظام الدكتاتوري الفاشي في العراق حاول ان يستثمر الظروف المستجدة بعد سقوط الشاه، ليحقق نوازعه عبر مخطط يتمثل في فرض سطوته كقوة اقليمية لملاء الفراغ في الخليج ولاوقوف في وجه الثورة الإيرانية الفتية للحد من تأثيراتها وامتداداتها على نظام حكمه واحتمالات تفاعلها مع الوضع الداخلي لاسيما بعد تبلور المعارضة الدينية الشيعية في العراق كقوة سياسية دخلت في مواجهة سافرة مع الحكم. وهنا لا يمكن فصل الوضع الداخلي والمشاكل والمصاعب التي كان يواجهها النظام لاسيما بعد القمع الواسع النطاق ضد قوى المعارضة وخاصة حزبنا والقوى الدينية وكذلك اطراف المعارضة الوطنية الاخرى وضد المعارضين من قياديي حزب البعث الحاكم. ولا يمكن ايضاً اغفال وفصل الدور الامبريالي ودور القوى الرجعية في المنطقة والقوى المعادية للثورة الإيرانية الفتية.

كل ذلك ساهم في خلق ممهدات مباشرة أو غير مباشرة في جعل المواجهة العسكرية بين العراق وإيران حتمية.

أما الجانب الإيراني فكانت له اهدافا سياسية واضحة ازاء العراق تجلت في الموقف والممارسة وارتدت طابعاً عقائديا صرفا وكما يبدو أندرجت تحت مفهوم تصدير الثورة الإسلامية كهدف ستراتيجي تسعى إليه إيران والعراق هو أول الدول الذي تتوفر فيه امكانية بناء نظام حكم اسلامي بمحتوى طائفي يتماثل والنموذج الإيراني. ولم يخف حكام ايران حقيقة اهدافهم ومخططاتهم هذه، سواء في الاعداد لها أو الاعلان عنها سواء قبل نشوب الحرب أو بعدها، والشواهد والادلة معروفة ولسنا هنا بصدد ايرادها. ان السياق المنطقي لتوتر العلاقات بين الطرفين ودخول عناصر جديدة باستمرار تذكي وتصعد مواقفها المتطرفة باتجاه صدام عسكري قد ادى عمليا إلى تراكم عوامل اندلاع الحرب.

لقد كان الطرفان يدركان بعمق النتائج المترتبة جراء مواقفهما غير المسؤولة وهما يتحملان بهذه الدرجة اوتلك مسؤولية عدم ضبط اندفاعاتهما الجامحة والمشحونة بالحقد والعداء ولكن لا يعني هذا ابدا مناصفة المسؤولية بينهما او التخفيف من مسؤولية النظام الدكتاتوري التي هي اكبر واشمل فهو الذي بداء بشن العدواني على إيران واحتل اراضيها واستباح دماء ابناءها والحق بها اذى كبيراً .ولكت اصرار ايران على مواصلة الحرب هو جريمة لا تغتفر بحق الشعبين العراقي والإيراني وهو موقف صنعته وكونته العقيدة السلفية الرجعية للقيادة الإيرانية التي رأت هي الأخرى بالحرب ومواصلتها كمخرج من ازمتها السياسية والاجتماعية، وعندما ندين الدكتاتورية الفاشية في العراق فلا يجوز ان نغض الطرف عن النهج الرجعي للسلطة الإيرانية وعدائها لكي ما هو تقدمي في إيران والعالم، ونحن مقتنعون تماماً بمسؤولية صدام حسين ونظامه بشن الحرب وبذات الوقت نحن مقتنعون انه لو كان في العراق نظام ثوري لما تركته إيران وشأنه ابدا وهذا ينطبق على جاراتها. (الاتحاد السوفيتي وافغانستان) فتدخلها في شؤونهما ومساعدة قوى الثورة المضادة في افغانستان وتحريض المسلمين السوفيت على النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي، شواهد تتبناها إيران بشكل سافر. ان النظام الإيراني تستحوذ عليه عقيدة ظلامية ترى في الشيوعية والديمقراطية عدوها الأول، وهذا الاستنتاج لا يحتاج إلى برهان.

ان اندلاع الحرب كان نتيجة حتمية لتلاقي اهداف ومخططات غير مشروعة تنامت وتكونت عند الطرفين على قاعدة طبقية سياسية سعى كل طرف نحو تنفيذها. فعلى هذا الاساس شن النظام الدكتاتوري حربه على إيران، وعلى الاساس والتصور نفسه واصلت إيران الحرب ضد العراق لاحتلاله واقامة بديل اسلامي فيه، وكان استغلال ظروف

الحرب من قبل النظامين وقيامها بسلسلة من الاجراءات الرجعية على الصعيد الاقتصادي والسياسي جليا، وهو جزء من اهدافها السياسية فمثلما استغلت الدكتاتورية الفاشية في العراق ظوف الحرب لتترل ضرباقا القمعية بقوى المعارضة وتواصل سياستها الشوفينية الدموية ضد الشعب الكردي محولة العراق بذلك إلى سجن كبير، ومقدمة كل الممهدات التي قوضت وتقوض المنجزات التقدمية التي صنعتها جماهير شعبنا وقواه التقدمية وربطت نفسها بصورة اوثق بالامبريالية والرجعية وقدمت لاسرائيل التنازلات المخزية على حساب النضال الذي تخوضه الأمة العربية وشعوبها ضد الامبريالية والرجعية والحقت الضرر بكفاح الشعب الفلسطيني العادل، استغلت إيران الوضع نفسه، فأنقضت على القوى التقدمية الإيرانية بوحشية بالغة فقامت بتصفية الغديد من مناضلي حزب تودة وفق اختلافات وذرائع موهومة، كما سجنت وشردت آلاف منهم وشنت حملة مسعورة لتشويه التاريخ النضالي لهذا الحزب، ووجهت ضربات مماثلة إلى مناضلي ـــ مجاهدي خلق وفدائي الشعب ـــ بجناحيه، و لم تسلم الحركة الكردية من القمع الشوفيني ضدها. وقوبلت المطالب المشروعة التي نادت بها بمجازر دموية معروفة. ان فهم هذه الخلفية وتحليل عناصرها ودور كل عنصر سياسي فيها ينطوي على موقف مبدئي بالنسبة لنا نحن الشيوعيين العراقيين ويقدم مساهمة ضرورية لادراك واستيعاب المنطلقات الفكرية والسياسية، الطبقية تكتيكا وستراتيجا التي تقف وراء اندلاع هذه الحرب كأسباب وعوامل متداخلة ومتفاعلة منذ بدئها إلى الآن.

ان السعي الموضوعي لتقديم فهم ملموس يوضح التكوينات المختلفة التي على اساسها قامت الحرب وتواصلت كل هذه المدة الطويلة، يستدعي موقفا منصفا يرى الحقائق كما هي لاكما يريدها الآخرون. فالتراهة الثورية والموقف المسؤول يقتضي منا كشيوعيين ان نسمي الأشياء بأسمائها دون مداراة أو مجاملة لهذا الطرف او ذاك مهما كانت العواقف المترتبة عليه، وينبغي التأكيد ان هذه الحرب احدثت انقسامات ومواقف متباينة بين مختلف قوى التحرر العربي والعالمي، وصلت بعض الأحيان إلى حدود التناحر، وإلى الآن تتواصل تأثيراقا وانعكاساقا بصورة اعمق واشمل مما جرى. وقبل الدخول في تفصيلاقا لابد من تسليط الضوء إلى تطوراقا المرحلية فمن المعلوم ان الحرب قد مرت بمرحلتين مختلفتين كل مرحلة منها قد حملت خصائصها السياسية والعسكرية على الصعيدين الداخلي والخارجي، واثر ذلك بوضوح على مصير هذه الحرب وتطورها اللاحق.

وتتجلى المرحلة الاولي من الحرب بشن العراق هجوماً عسكرياً على إيران واحتلال اراضي واسعة منها، وفي هذه الفترة أعلن العراق عن خططه واهدافه السياسية المتمثلة باشتراطاته واملاءاته على إيران عبر تبني مواقف وافكار سياسية تعلن عن الحقوق المكتسبة والحقوق المضافة. واسترجاع عربستان والجزر العربية المحتلة في الخليج، ومحاولة اسباغ الطابع القومي عليها كالصراع العربي الفارسي الذي ساهمت في اذكائه دول عربية رجعية.

وكان النظام الدكتاتوري يتحرك على ارضية المنتصر وكل ما اعلنه في هذه الفترة من رغبة في المفاوضات وانهاء الحرب كان مستنداً إلى عنجهيته كمحتل يضغط لاملاء شروطه على إيران وبحق نقول ان الشعب الإيراني قد دافع عن وطنه ببطولة منتزعا اراضية من السيطرة والاحتلال. وقد حازت معركة الدفاع هذه على مساندة قوى التحرر والاشتراكية وتأييدها وكان الحزب الشيوعي العراقي سباقا إلى ادانة هذه الحرب ومشعلها، وأيد حق الشعوب الإيرانية في الدفاع عن وطنها، وأصدر بيانا في١٩٨٠/٩/٢٤ فاضحاً فيه اسبابها ودوافعها العدوانية والتوسعية بوصفها من نهج الحكم وانعكاس طبيعي لسياسته.

وفي المرحلة الثانية وتحديدا بعد معركة خرمشهر في ٢٠حزيران١٩٨٢ والهزيمة التي لحقت بالنظام الدكتاتوري وانهيار مخططاته السياسية والعدوانية، اعلن النظام الدكتاتوري سحب قواته من إيران إلى الحدود الدولية مبديا استعداده للتفاوض لحل الخلافات بالطرق السلمية. مقدما بنودا ومقترحات بشأن التوصل إلى حل سلمي لهذه الحرب. وبالطبع لا يمكن النظر إلى رغبة النظام الدكتاتوري بانهاء الحرب على اساس التفاوض كموقف مسؤول نابع من اخلاصه نحو العراق وشعبه. فخلال السنتين التي خيضت فيهما الحرب ظهرت تناقضات جدية هددت النظام كوجود، تمثلت هذه التناقضات بالتمردات العسكرية في الجيش، والتعارضات داخل مؤسسات الحزب الحاكم، إلى معارضة جماهيرية متسعة لهذه الحرب تجسدت في اشكال ومواقف رافضة مختلفة، اضف إلى ذلك تنامي المصاعب الاقتصادية التي بدأ النظام يعاني منها، ولا يمكن فصل خوفه من تنامي دور المعارضة الوطنية، وكذلك عزلة النظام الدولية وبالأخص جراء موقف الاتحاد السوفيتي والدول الاشتراكية وقوى التحرر الوطني.

ان تراكم هذه العناصر المضادة لتوجهات النظام شكلت عوامل ضغط ارغمته على إعلان رغبته بالتفاوض وطلب الصلح، وأياً كانت نوايا النظام ودوافعه فأن ايقاف الحرب

وإنهاءها كان مطلبا جماهيريا وفرصة ثمينة لوقف دمارها ليس بالنسبة للشعب العراقي فحسب، وإنما للشعب الإيراني وشعوب المنطقة اجمع. ان شروط الصلح التي قدمها النظام لوقف الحرب قد قوبلت بالرفض من الجانب الإيراني، كما رفضت جميع الوساطات والنداءات التي قامت بها دول وشخصيات متعددة، لقد شكل هذا الموقف الإيراني انعطافا سياسيا وعمليا باتجاه تبني الحل العسكري، ومواصلة الحرب واستمرارها حتى اسقاط النظام ومعاقبة المعتدي، مما زاد من تعقيدات الحرب وابعد أي حل سلمي لها. وبدى جليا وواضحاً مرامي واهداف القيادة الإيرانية ازاء العراق والتي لم تحاذر ابداً من الاعلان والتصريح بالعمل على احلال بديل اسلامي فيه. من خلال الحسم العسكري، بغض النظر عن رغبة الشعب العراقي وقواه الوطنية. وهكذا اخذت الحرب مسار تصاعدياً خطيراً تمثل بإصرار إيران على مواصلتها لغزو العراق واجتياح اراضيه فشنت العديد من الهجمات الكبيرة في مختلف الجبهات واستطاعت احتلال اراضي عراقية في الجنوب والوسط والشمال، وقد تعرضت مدينة البصرة، ثاني اكبر مدن العراق ذات الأهمية الستراتيجية إلى هجمات واسعة متكررة من قبل الجيش الإيراني المعتدي لغرض احتلالها وتنصيب حكومة اسلامية فيها وهذا ما توضح في مؤتمر طهران. ان هذه الهجمات الكبيرة قد الحقت افدح الاضرار بالمدنيين وكما تعرضت المدن من الطرفين إلى قصف متبادل بالصواريخ والطائرات وفي ميادين القتال جرت معارك غاية في الشراسة والوحشية استخدمت فيها الاسلحة الكيماوية من قبل النظام العراقي، وسقط ألوف الضحايا من الجانبين بمقايس اكبر واعنف ولم تحقق إيران ما كانت تصبوا إليه من اهداف أي التوغل في العمق العراقي، وقد ادى إستبسال الجيش العراقي ودفاعه المستميت عن حياض وطنه إلى نقل وجهة الحرب من اعتداء شنه الحكم الدكتاتوري الفاشي ضد إيران إلى قضية عادله بالنسبة للعراق كونه يدافع ضد غزو أجنبي لأراضيه.

ولا بد من الوقوف هنا، ازاء هذه التطورات وتحليل عناصرها ومستجداتها على الصعيدين الداخلي والخارجي ان اعلان السفاح صدام حسين سحب قواته إلى الحدود الدولية وتقديم مقترحات سلمية لانهاء الحرب قوبل بالتأييد والمساندة من قبل أغلبية المجتمع الدولي، وعلى الصعيد الداخلي كان صدى هذا الموقف كبيراً فقد استبشرت الجماهير العراقية بهذا التطور الايجابي وايدته، انطلاقاً من موقفها الرافض للحرب والتي لا تجد أي مصلحة فيها سواء في اندلاعها أو في مواصلتها، وكما أخبرنا سابقاً فان مواقف ايران اللاحقة اتسمت بالتهور والرفض واصرت على تبني الحل العسكري كطريق وحيد، ولم

تلاق دعوتها هذه سوى الرفض والادانة من قبل المجتمع الدولي بينما غدا العراق صاحب قضية عادلة وشرعية كمدافع عن وحدة اراضيه واستقلاله، وهكذا تدفقت الاسلحة من الاتحاد السوفيتي والدول الاشتراكية بعد ان امتنعت عن تزويد العراق بالسلاح عندما كان معتدياً في هذا المنعطف الجديد بتطوراته المختلفة وفي ظل تأييد شبه اجماعي لموقف العراق من مختلف الدول.. رفع النظام الدكتاتوري شعار الدفاع عن الوطن مستغلا موقف إيران العدواني الخاطئ وكذلك التأييد الدولي له. فاندفعت اجهزته ومؤسساته بحمله سياسية ـــ ايديولوجية داخلية ذات بعد ديماغوجي منظم بشكل لم يسبق له مثيل لتلقي بهذا الشعار إلى الجماهير باعتباره قضية العراق الوطنية الأولى بكافة قومياته للدفاع عن الوطن واستقلاله ووحدة اراضيه المهدده بالغزو الإيراني. ووجدت استجابة جماهيرية واسعة لهذه القضية وكان موقف الجيش والشعب يزداد قناعة ورسوخاً بهذا الشعار كلما أصرت إيران على مواصلة حربها العدوانية ازاء العراق وينبغي التأكيد هنا ان شعار الدفاع عن الوطن في لحظة انبثاقه وتطوره انطوى على اتجاهين متناقضين تجلى فيه موقف الشعب والجيش المؤمن بوطنه وموقف النظام الدكتاتوري البراغماتي فالجانب الاول شرعي وعادل بسبب وجود غزو فعلي ومتواصل، لاجتياح العراق تبناه الجيش والشعب، أما الجانب الثاني فهو ديماغوجي استغل من جانب النظام الدكتاتوري في الدفاع عن حكمه ووجوده وامتيازاته الطبقيه. في ظل هذا المنعطف الخطير بالذات كان ينبغي على حزبنا والقوى الوطنية أن تتنبه إلى هذه المناورة السياسيه المضلله التي استخدمها الحكم الديكتاتوري برفعه شعار الدفاع عن الوطن ومواجهتها ببرنامج سياسي ملموس وموقف عملي يحدد اسس الدفاع الثوري عن الوطن من منطلق وطني وطبقي يفضح دعوة النظام وزيفها، وهذا يعني عمليا اعادة النظر بالتكتيكات والاساليب الكفاحية المستخدمة باتجاه تطويرها واغناءها وبدلا عن موقف ثوري منسجم من قضية الدفاع عن الوطن يعتمد التحالف مع الجيش والشعب عبر صيغ كفاحية ملموسة تستجيب لهذا الانعطاف وتتفاعل مع المزاج الجماهيري الجديد، جرى الركون إلى تقديرات سياسية خاطئة لم تكن بمعزل عن تأثيرات قوى أخرى وتركنا قضية الوطن ومصيره بيد نظام صدام حسين واكتفينا بتسفيه موقفه ورفع شعارات الادانة والقلق والرفض دون موقف سياسي تعبوي ملموس وتناسينا ان قضية الدفاع عن الوطن غدت موقفا مشروعا حتمته اسباب وعوامل موضوعية وذاتيه ولم يكن في حقيقته شيئاً مفتعلاً بغض النظر عن موقف اللذين تبنوه أو عارضوه، ولاسيما بعد أن تبلورت تطورات باتجاه واضح محدد لا يقبل التأويل، وبعد ان فقدت الحرب طابعها الدفاعي الشرعي من

قبل إيران وتحول العراق إلى مدافع يمتلك المبررات القانونية والشرعية لموقفه في مقاومة الغزو الإيراني. ومن جانبنا كحزب شيوعي قدمنا فهمنا ومساندتنا لمشروعية شعار الدفاع عن الوطن ولكن من غير المفهوم ابدا ان نتبرأ منه عمليا دون تبرير عقلاني وثوري، ونرفض رؤية استنتاجاتنا بشأن الحرب وتطوراتها مكتفين بالتحليلات المجردة دون رؤية واقعها العملي متناقضين حتى مع ماأقررناه، وتدليلا على هذا الموقف التناقض نورد فقرات مأخوذة من مقررات مايسمى «بالمؤتمر الرابع» ص٨٢، يرد فيه «ومن الجانب الآخر فأن الحكومة الإيرانية لم تكتف برفض انهاء الحرب بل بادرت إلى شن هجمات كبيرة لم تكن تستهدف الدفاع عن الأراضي الإيرانية وانما استهدفت اجتياح العراق واحتلت بالفعل اراضي عراقية من الجهة الجنوبية والوسطى وفي اقليم كردستان. حيث اضافت صعوبات جدية امام تحقيق مطامع شعبنا الكردي القومية العادلة ونشاط (جود) السياسي والعسكري ومكنت السلطة من تجنيد اعداد كبيرة جديده من المواطنين الاكراد بالقوة واعلنت تمسكها بالاراضي المحتلة والثروات التي تحويها وخصوصاً حقول النفط في مجنون، وقد أثار ذلك قلقاً مشروعاً لدى جماهير شعبنا بقوميتيه العربية والكرديه وأقلياته القومية واحزابه وقواه الوطنية وفصائل حركة التحرر الوطني العربيه ودولها العربية ودولها المعادية للامبريالية ولدى قوى التحرر الوطني والاشتراكية العالمية لما جسده من نوايا توسعية وتدخل في الشؤون الداخلية للشعب العراقي بالرغم من تصريحات المسؤولين الإيرانيين والتزاماتهم المعلنة بأحترام سيادة العراق الوطنية واحترام ارادة شعبه في اختيار نظام الحكم الذي يرتضيه».

الم يكن هذا الموقف المثبت في وثائق (اعلى سلطه حزبيه وهو المؤتمر) واضحاً وجلياً يستدلٍ ويستنتج منه مايلي:

اولاً: ان الحرب فقدت طابعها الدفاعي المشروع من قبل ايران.

ثانيا: ان العراق يتعرض إلى غزو يستهدف استقلاله ووحدة اراضيه وبالفعل جرى الاستيلاء على جزء من اراضية والتمسك بثرواتها.

ثالثاً: رفض جماهير شعبنا بعربه واكراده لهذا الغزو الذي أثار قلقا مشروعاً لديها.

رابعاً: ان هذا الغزو قد أوجد صعوبات جديه امام تحقيق مطامع شعبنا الكردي القوميه العادلة ونشاط جود.

خامساً: قوبل هذا الغزو بالقلق والادانه والرفض من قبل قوى التحرر والاشتراكية.

نتساءل اذن: ماهو الموقف السياسي والعملي الملموس ازاء هذا الغزو العدواني الذي يهدد استقلال العراق ويحتل اراضيه ليفرض بديل حكم سياسي بقوة الغزو والعدوان؟

هل نكتف بالادانة والرفض؟ وهل يستطيع قلقنا المشروع ايقاف الجحافل الإيرانية الغازية؟ لمن توكل مهمة ايقاف هذا الاجتياح؟ ومن يضطلع بها؟ هل هي قوى المعارضه جود جوقد؟ القوات الدوليه؟ الاستعانه بقوى صديقه؟

في واقع الحال توجد قوة وحيدة هي الجيش العراقي الذي يدافع عن وطننا ويمنع احتلاله وربما تقسيمه وبحق نقول لولا الجيش العراقي ووقفته المشرفة هذه فلن يكون هناك عراق موحد ولفقدنا استقلالنا تحت حراب القوات الإيرانية والتركيه ومخططاتها العدوانية، وكشيوعين عراقيين كيف نتعامل مع قوة ايجابية كبيره تضطلع بمهمة الدفاع عن وطننا مدفوعة بتفانيها واخلاصها له؟ ولكي ندخل في صلب موضوعنا الذي نتعرض له وهو موضوع (الدفاع عن الوطن) لابد من تمهيد أولي يلقي الضوء على القوات المسلحة العراقية من خلال وضعها كمؤسسة وطنية لها مكانتها ودورها في النضال الوطني ومهمتها المشرفة بالدفاع عن وطننا وصد الغزو الإيراني وكذلك موقفها من لحرب العراقية الإيرانية منذ اندلاعها إلى الآن. اننا في هذا العرض بقدر ما ننشد الموضوعية والتحليلات المبدئية لابد من وقفة منصفة نحاول من خلالها تسليط الضوء على سياسة الحزب وموقفه من الجيش والقوات المسلحة. ونشير بأستغراب إلى التناقض ما بين الرؤية والممارسة في موقفنا منه، ولكي نكون على بينة ووضوح من هذا الأمر نعرض لهذا الموقف من خلال ما جاء في (وثائق المؤتمر الرابع) حيث ورد في صفحة ٩١ ما نصه «لقد زجت الدكتاتورية القوات المسلحة في القادسية المشؤومه رغم ارادتها، ويدرك الوطنيون الواعون من ابناء القوات المسلحة مهماتهم الاساسية هي صيانة الاستقلال والسيادة الوطنية».. وفي استطراد آخر جاء فيه وعلى ذات الصفحة (ويسبب وضوح عدوانية الحرب التي شنها صدام حسين والخسائر الكبيرة التي لحقت بالقوات المسلحة وبالبلاد واقتصادها والارهاب الدموي المشتد داخل صفوف الجيش وتشكيل فرق الاعدام وتصفية الكثير من الضباط والقادة العسكريين الذين لايبدون ــ حماساً للمهمات التي يكلفون بها بسبب كل هذا اشتدت ظاهرة الهروب من الجيش (وما يزيد على المئة الف) ورفض الحرب ورفض الالتحاق بالجيش الشعبي والاستسلام الواسع للقوات الإيرانية وخصوصاً في مرحلة اجتياح القوات العراقية للأراضي الإيرانية).

من خلال هذا العرض التحليلي الموثق يتضح ان موقف الحزب من الجيش يتسم بالانسجام والموضوعية والانصاف ان جاز التعبير نظريا رغم التناقض بينما هو جاري وبينما هو مثبت في وثائق الحزب، فهذا الجيش رغم وضعه كمؤسسه تخضع لقوانين وتقاليد غايه في الصرامه يسيرها انضباط عسكري محكم. ورغم كل القيود والظروف الصعبه التي تحيطه فقد كان حضوره الوطني ساطعاً وجليا وما موقفه الرافض لقادسية صدام المشؤومه عندما كان النظام يحتل أراض إيرانية سوى امتحان لمسؤوليته وما رفض الآلاف من منتسبيه الانخراط في هذه الحرب المجنون إلاّ دليلاً على انتمائه الوطني الصادق الذي تحمل نتائجه الباهظة من تصفيات، وسجون وفرق اعدام تطارد الرافضين لهذه الحرب.

وبموضوعية وعدالة نقول ان الجيش كمؤسسة وطنية قد نالت نصيباً من الاذى والدمار ما لم يصب أي قوى اخرى دفعها في خضم مواجهاته المتعدده سواء من قبل نظام الطاغيه صدام او جزاء الحرب العراقية الإيرانية او في دفاعه البطولي عن الوطن ضد الغزو الإيراني البغيض. ونحن كشيوعيين قدرنا تماماً موقف الجيش هذا الذي زج في الحرب مرغماً وبدون ارادته!

بعد هذا الايجاز نستطيع القول اننا كحزب شيوعي عراقي يجمعنا وهذه المؤسسة الوطنية (الجيش) الكثير من الروابط والقضايا المشتركه اهمها الموقف المشترك الرافض للحرب والداعي لأنهائها وهذا ليس بمعزل عن معارضته للنظام ومن جانب آخر فإن انتماءاته وأصوله الكادحة وتربيته الوطنيه قد حالا دون ان يكون جيشاً (عقائدياً) وتأريخه الوطني يدل على اصالته وقيمه فهو لم يضطلع بمهام غير وطنيه طيلة تاريخه، وينبغي هنا التفريق بين المهام التي يقوم بها على أساس قناعة سياسية وايديولوجية وبين المهام التي ينفذها تحت وطأة الاوامر العسكرية، فمهما كان وضع الجيش الوطني تبقى الأوامر العسكرية تمارس قوتها وتأثيرها عليه وهو كثيراً ما تصدى لمهام وادوار لا تنسجم مع وعيه وموقفه الرافض لاي دور غير مشرف له وهذا ما يؤكد ثقتنا به على مر تاريخه، وفي الظروف الحالية.

وهنا يثار تساؤل مبدئي: ماهي اسس التعامل السياسي مع الجيش كمؤسسة وطنية لها مواقفها المشرفه وكيف كان في الواقع العملي؟

وتحديداً منذ بدء الحرب وبعد تطوراتها وتحولها إلى حرب دفاعيه من جانب العراق، وفي ضوء نظرتنا إلى الجيش يصح القول انه الكيان الوطني الذي يمكن اقامة صلات

كفاحية معه والعمل على كسبه في ضوء برنامج سياسي ملموس يجسد رؤيه وطنيه ديمقراطيه محدده على اساس شعارات تعبوية وخطه شامله نبدأ بتهيئة مستلزماتها عمليا وليس بالكلام والشروع بالنشاط السياسي المنظم بين صفوفه منذ بدء الحرب وبدون تباطؤ، لان ظروف الحرب تقدم أمكانات ملموسه وملائمه نسبيا للنشاط في صفوف الجيش بسبب الحاجة الموضوعية للحكم الدكتاتوري لتجنيد اكبر عدد ممكن من المواطنين من مختلف فئات الشعب واتجاهاته السياسية وهذا في الواقع يفقد السلطة عمليا قدرة السيطرة على الجيش وتوجيهه وفقاً لرؤيتها السياسية كجيش محترف، وبالطبع لا نريد هنا تبسيط هذه العملية واصدار تعميمات جاهزة بشانها، فهذا الأمر يتعارض والوجهة المبدئية للنشاط العملي في هذا الميدان. اننا نقرّ بان العمل بين القوات المسلحة معقد وصعب، ولكننا كحزب ثوري اثبتنا كفاحيتنا وشجاعتنا في مختلف المواقف والظروف الصعبه، ومتى كانت مهام الشيوعيين العراقيين يسيرة وسهله، فالامر لايتعلق بسجايانا كثوريين بقدر ما نحن مكبلين بنهج سياسي يفقد إلى الأستقلاليه والتماسك والوضوح فرضته علينا قيادة إنتهازيه يمينيه غير مؤهله لادارة الصراع الطبقي في ظروف العراق ولا نريد الدخول بتفاصيل وتحليلات لهذه الخلفية واسبابها الفكرية والسياسيه. مما تقدم نشير اننا ومنذ البدايه فرطنا بأمكانية بناء أسس مبدئيه سليمه مع الجيش ووقفنا منه موقفا متناقضا غير منسجم، فعلى الورق نشيد به ونقدر مكانته ودوره وما نسير عليه في الواقع العملي يتناقض تماما مع موقفنا السياسي بصورةلامبدئيه تفتقر إلى الصدق الثوري. وهكذا اندفعنا في موقف خاطئ وضار غير مفهوم وغير مبرر ومتناقض لما حددناه في (وثائقنا) فلم نستطع تقدير الظروف الجديده والتحولات الجذرية التي طرأت على اتجاهات الحرب والموقف الوطني الذي بدأ يضطلع به الجيش العراقي لمواجهة الاجتياح الإيراني المتكرر ضد وطننا، و لم نتبن أي صيغة سياسية مرنة تمنحنا قدرة الانتقال من تكتيك الى الى آخر ولو بشكل جزئي، مثلا وقف العمليات العسكرية ضد الجيش العراقي الموجود في كردستان. والتزام موقف الدفاع عن النفس، مادمنا غير قادرين على تبني سياسة جديده جذريهورغم تواضع عملياتنا العسكرية ومحدودية تأثيرها، فأن انعكاساتها السياسيه ستكون في غير صالحنا مطلقاً. الآن ومستقبلاً، وبطريقة تفتقد إلى الشعور بالمسؤولية يتفاخر اعلامنا الحزبي بالعمليات العسكرية ويبتهج بما ينجزه حلفاؤنا في جود وهم يلحقون (الخسائر الفادحة) (بالعدو). أي بؤس وأي وطنيه خرقاء تلك التي تفتخر وتشيد بعمليات عسكرية ضد الجيش العراقي الذي يضطلع بمهمة الدفاع عن الوطن في ظروف خارقة التعقيد؟

وهنا نتساءل ــ هل ان اضعاف الجيش العراقي سيقدم خدمة لقضايانا الوطنية والطبقية والقومية في ظل هذه الظروف، ظروف الغزو لإيراني، نحن نعتقد ان ذلك لن ينفع الا الغزاة الإيرانيين والاتراك. اذن إلى ماذا نرمي بهذه العمليات وأي هدف ننشده من وراءها لاسيما ونحن قد اشدنا بالجيش وموقفه وقررنا ان دخوله الحرب كان بالضد من إرادته.

لماذا نُصُّر على موقفنا هذا؟ هل يجوزٍ لنا كشيوعيين عراقيين ان نتفاخر بعمليات عسكرية نشنها بمشاركة قوى لانجد حرجاً ولا خجلاً في تحالفها مع المحتلين الإيرانين وهم يواصلون احتلال اراضينا. ولماذا تناسينا مواقفها السياسية الانتهازيه السابقة وتحالفاتها مع النظام الدكتاتوري على حساب ضربنا واضعافنا كمقدمه للمساومة مع النظام الدكتاتوري وحصيلة (بشتاشان) الدموية مازالت ماثلة للعيان، في واقعٍ الأمر نحن نقف مع بعض القوى الكرستانيه التي لها مشاريعها السياسية المتناقضة تماماً مع مصلحة الوطن. فلماذا ننخرط في هذه المشاريع دون حسبان لنتائجها المستقبلية، فهذه المشاريع التي ترى بالحرب ومواصلتها وتدمير الجيش العراقي وتقسيم العراق (الطريق الثوري) لنيل حقوق الشعب الكردي، واذا كنا نعتقد ومن أي منطلق وتقدير كان بأن تدمير الجيش العراقي في الحرب سيرفد نضالنا بزخم ثوري جديد ويقرب يوم اقامة نظام ديمقراطي فنحن واهمون ان أي احتلال جزئي او كلي لأراضينا سيضيف علينا اعباء جديدة ويخلق صعوبات جديه أمام نضالنا نحن غير قادرين على مواجهتها ابداً ألمْ نعترف (بوثائقنا) ان الغزو الإيراني لأراضينا اضاف صعوبات جدية أمام تحقيق مطامحِ شعبنا الكردي (وجود) السياسي والفكريو فماذا سيحصل لو احتلت كردستان مثلاً من قبل إيران، فهل تتاح لنا فرصة مؤاتيه (لإعلان حكومة ثورية) تقودها جود وترفع شعار (اخرجوا أيها الإيرانيون)!!

ان الممارسة السياسية لنهج الحزب هذا لم تقدم دليلاً عملياً واحداً على صواب تكتيكاتنا العمليةِ ازاء الحرب العراقية الإيرانية في أي جزء منها النظري كان أم العملي.

ولم يجر ابداً تقدير اللحظة الحاسمة وكيفية استخدامها ازاء كل التطورات السياسية المحيطة بنا سواء على صعيد كردستان أو العراق ككل أو المنطقة، وبقيت سياستنا مشدوده إلى منطلقات جامده ــ غير مبدئيه ــ تفتقر إلى الاستقلالية والوضوح، وحتى العقلانية.

وهكذا جرتنا هذه المنطلقات إلى موقف خاطئ ثلم يحق موقفنا الوطني من قضية الدفاع عن الوطن وعزلتنا عن الجماهير والجيش وألحقت بنا أفدح الأضرار السياسية كحزب. ولم نكتف بالتعصب والانحياز لها بل والإصرار على تطبيقاتها المدمرة رغم

وضوح معالمها. ان هذه المواقف هي حصيلة نهج فكري وسياسي تمر على التمسك به القيادة اللاشرعية المتنفذة في حزبنا وهي مأخوذه بعنادها وصلافتها بالتعصب لمواقفها اللا مبدئية بل وترفض أي موقف مسؤول ازاء القضايا المصيرية التي يواجهها العراق.وتعتبر كل البدائل المطروحة من قوى المعارضة الحزبية تجاه الحرب العراقية ـــ الإيرانية وموضوعة الدفاع الثوري عن الوطن مقدمة للتفاوض مع النظام والدفاع عنه وتزدري أي دعوة جدية تطرح من قبل الشيوعيين سواء داخل التنظيم أو خارجه بصدد القضايا المصيرية التي تواجه شعبنا. وبذات الوقت تقف عاجزة عن تقديم أي رؤية واضحة بصدد الدفاع عن الوطن.

ومع كل هذه الحصيلة السياسية وانعكاساتها المرة لاتكف القيادة اللاشرعية الحديث عن المخاطر التي تهدد وطننا جراء النوايا التوسعية للإيرانيين، اذن ما هي سبل التصدي لهذه النوايا العدوانية هل نكتفي بالرفض والادانة فقط. وإذا كانت مخاطر الغزو والاحتلال واقعية. فما هو موقفنا من القوى التي تمنع وقوعه وتصده عن تحقيق احتلاله. هل بتصعيد العمليات العسكرية ضد هذه القوة واستمرارها؟ لقد عكس هذا الموقف من الجيش سلوكاً انعزالياً بائساً غير مبرر ثورياً. فهذا الموقف لايسيء إلى قضيتنا الوطنية والطبقية فقط بل ويعرضها إلى أشد الأضرار والعواقب بل ويمتد تأثيره ونتائجه إلى قضايانا القوميه وخاصة القضية الفلسطينية وكفاح الشعب الفلسطيني العادل والتي كانت ولا تزال من القضايا الجوهرية والاساسية في المواجهة والنضال الذي تخوضه الشعوب العربية وقواها التقدمية، احزاباً وانظمة ضد التحالف الامبريالي الصهيوني العدو الرئيسي لشعوبنا العربية وقضاياها العادلة ولانأتي بجديد اذا قلنا ان الجيش العراقي بثقله وتاريخه ومواقفه الوطنية والقومية يمثل قوة ضاربه في الصراع الذي تخوضه الشعوب العربية ضد اسرائيل والصهيونية. ولا يغيب عن البال الدور العدائي الذي لعبته وتلعبه الامبريالية والصهيونية بالنسبة للعراق في خططها الرامية إلى أضعاف وتهميش دور الجيش العراقي في أي صراع تحرري قادم من خلال تصعيد واطالة الحرب، وينبغي الإشارة هنا ان الحرب ساعدت على توفير عوامل موضوعية وذاتيه لتطوير الجيش العراقي كما ونوعاً واكتسابه مهارة وخبرة قتالية كبيرة كنتيجة مباشرة لها. واسرائيل والامبريالية لم تغفلا هذه الحقيقة وهما تسعيان ومن خلال موقف إيران المصر على مواصلة الحرب إلى انهاك الجيش العراقي وهذا ليس تكهناً ابتدعناه وانما حقيقة بات يدركها الجميع بغض النظر عن تقديراتهم واجتهاداتهم المختلفة حولها فلأسرائيل مصلحة مباشرة في تدمير الجيش العراقي واخراجه من خط

المواجهة معها. وهذا أحد مخططاتها الرئيسية في إدامة احتلالها للأراضي العربية وفرض الأمر الواقع بالقوة. وعندما نعرض لهذه المسألة فإننا نذكر بأهميتها المبدئية، لا للمزاودة وكيل الاتهامات والتحريض المبتذل. فهذا لم يضف شيئاً مبدئياً إلى كفاحنا كمعارضه حزبية تسعى إلى انقاذ الحزب من ازمته والتصدي الثوري لنهج القيادة اللاشرعية التي تصر على رؤية الواقع بدون ارتباطاته وتأثيراته المتبادلة الصلة بين ماهو وطني وقومي بالنسبة لدور الجيش العراقي المقبل في أي وجهة ضد اسرائيل، فهل وضعنا في حساباتنا أهمية الجيش العراقي ومكانته. وهل قدرنا حق تقدير النتائج المأساوية المترتبة على تمزيقه وانهياره كضمانه وطنية وقومية؟

أسس الدفاع الثوري عن الوطن

لم تكن قضية الدفاع عن الوطن مسألة مفتعلة اثيرت لاعتبارات لامبدئية من جانبنا كمعارضة حزبية ولا هي مقدمة للتفاوض مع النظام كما تزعم القيادة اللاشرعية. فهذه المسألة الموضوعية انبثقت وتنامت كأي ظاهرة تملك مقوماتها واسسها، لها قوانينها وآلياتها، وتخضع للسياق الجدلي بين الموضوعي والذاتي وهي جزء لا يتجزأ من مكونات الحرب من حيث تطوراتها ونتائجها، وتنشأ في خضم احتدام سياسي ذو طابع انعطافي، وايا كانت التجسيدات السياسية الملموسة التي تظهر فيها، فهي موضوع سياسي تتبناه الطبقات الاجتماعية المختلفة كجزء من اغراضها السياسية ولا يمكن النظر اليه بمعزل عن رؤيتها السياسية ـــ الطبقية، وبهذا المعنى تحمل موضوعة الدفاع عنالوطن خصوصيتها وتمايزها من خلال طابع الحرب نفسها، وبالتالي لا يجوز النظر إليها بمعزل عن الظروف التي تحيط بها والعوامل التي تؤثر عليها والاكتفاء بتفسيرات واحكام تشوه جوهر هذه الموضوعه، واذا كان النظام الدكتاتوري قد سارع برفع هذا الشعار وتبناه فهذا لا يعني ابداً ان العراق لا يواجه خطر الاحتلال ولا توجد ضرورة لموقف سياسي عملي ازاء مصيره. وبالإمكان ايضاً التمييز بين موقف النظام وديماغوجيته من قضية الدفاع عن الوطن وبين الموقف الوطني المبدئي الذي ندعوا له كشيوعيين يحسون بمسؤوليتهم تجاه وطنهم وشعبهم. ولابد من القول ان علاقة النظام الدكتاتوري بوطننا ينبت على أساس نظره طبقية واضحة التطبيق تجسدت عبر ممارسات سياسية كأنعكاس طبقي لمحتوى السلطة، ودلت التطبيقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ان هذا النظام قد أخضع مصلحة الوطن لمصالحه الأنانية الضيقة على قاعدة كل ماله فوق الوطن ومصالحه فعلى

هذا الأساس كانت أتفاقية الجزائر عام١٩٧٥ في٦آذار المذلة مع الشاه. وملحقاها الأمنية والمساومات المختلفة مع القوى الامبريالة، وتنازله للرجعيات العربية، وتسليمها أراضٍ عراقية، واتفاقاته الأمنية مع الفاشية التركية، ونحن على يقين أن هذا النظام إذا ما واجهه خطراً جدياً فهو مستعد للاستعانة بأية قوة رجعية، ومن هذا المنطلق يتحتم علينا ان نكون موقفا مبدئياً من قضية الوطن والدفاع عنه، وان نميز بين الوطن ومصالحه والسلطة السياسية التي تحكمه، فالصحيح ان لاننظر إلى مصير الوطن من خلال النظرة إلى صدام ونظامه فقط والصحيح أيضاً ان لاهمل علاقة السلطة السياسية ومحتواها الطبقي بالوطن، فبدون النظرة المتوازنة المبدئية لها لايمكن ان نكون رؤية سياسية تسند قضية الدفاع عن الوطن كفهم فكري وسياسي صائب. لان النظرة الاحادية تضعنا في موقف الدفاع عن النظام والانخراط اللاواعي لأهدافه وأغراضه السياسية، أو تخلق أشكالية مبدئية بغض النظر عن مشاعرنا وإخلاصنا لقضية الدفاع عن الوطن.

اذن فما هي الأسس الثورية في الدفاع عن الوطن وتطبيقاها السياسية؟

في البدء لابد من تحديد موقف سياسي من النظام الدكتاتوري وفضح دعوته للدفاع عن الوطن من حيث أسبابها، وأهدافها والتركيز على مضموها الطبقي الملموس في ممارسات النظام ومواقفه من مختلف القضايا الوطنية ومسؤوليته في إشعال الحرب والتفريط بالوطن واستقلاله، إن هذا المنطلق يشكل الوجهة الصحيحة لطرح البديل الثوري للدفاع عن الوطن على أساس منطلقاتنا كشيوعيين عراقيين تسند إلى مبدئين أساسيين.

الأول: تكوين رؤية فكرية وسياسية تستند إلى موقف طبقي وطني، رؤية تحدد شعاراتنا وسياستنا العملية ازاء قضية الدفاع عن الوطن واستقلاله ووحدة أراضيه.

الثاني: الربط المبدئي جدلياً بين قضية الدفاع عن الوطن والكفاح ضد الدكتاتورية الفاشية لاسقاطها والسبل السياسية الملموسة لتحقيق هذا الترابط وترجمته في الواقع العملي، ان هذه الموضوعه ليست مسألة فنية تخضع للمناورة السياسية وتتكيف لاتجاهاها، انه موقف سياسي كبير غاية في الصعوبة والتعقيد، وهو لاينشأ دفعة واحدة بدون تمهيد فكري وسياسي، تنظيمي وتعبوي وهذا يعني إعادة النظر بكامل سياستنا وتكتيكها، واساليب كفاحنا، سواء كان ذلك في الموقف من الحرب العراقية ــ الإيرانية، مفتاح الأزمة الحالية في الوضع السياسي، او فيما يتعلق بالميادين السياسية الآخرى كالتحالفات السياسية، والكفاح المسلح والخطوة الأولى في هذا النهج السياسي تتمثل بأقامة علاقات كفاحية مع الجيش العراقي بالوجهة التي ذكرناها في سياق الموقف منه، ولا نستثني من

هذا التحالف الكفاحي البعثيون الشرفاء في الجيش ومؤسسات الدولة المختلفة بصيغة تيار سياسي داخل حزب البعث مناهض لنظام صدام حسين الدكتاتوري الفاشي ويعمل على اسقاطه، على أسس سياسية مبدئية واضحة، وتؤكد هنا الدفاع عن الوطن لم يتعارض مع الكفاح السياسي ضد الدكتاتورية. بل يفتح افاقاً وقنوات جديدة تمنح النضال طابعاً شمولياً مرناً. ان الوقائع والمعطيات الملموسة دلت ان شعبنا وجيشنا العراقي رغم تحملها مسؤولية الدفاع عن الوطن لم يوقفا نضالها ضد الدكتاتورية، فالاعدامات والملاحقات وفرق الموت الجوالة، والظروف الاستثنائية لم تتوقف، ومازال الموت يواجه ابناء شعبنا مدنيين وعسكريين.

فهل وقف الجيش والشعب صفاً واحداً وراء الدكتاتورية، هل توقفت اجراءات القمع والموت، وهل أزيلت ظروفها، وهل افرغت السجون من مناضلي شعبنا، وهو استثمر الوضع لصالح النظام تماماً، وهل توقفت عملية الصراع الداخلي في مؤسساته بعد رفع شعار الدفاع عن الوطن، الم ينظم الجنود إلى المنتفضين في كردستان رغم اضطلاعهم بمهمة الدفاع عن الوطن، ان شعبنا بعربه واكراده ــ واقلياته القومية يرفض الإيراني ويدينه ويقاومه ولا يريد استبدال نظام دموي بنظام لا يقل دموية عنه، ولقد عبر شعبنا الكردي عن أصالته عندما احتج وقاوم الاحتلال الإيراني في مناطق متعددة من كردستان، فهل تعارض دفاع الجماهير عن وطنها مع كفاحها ضد الدكتاتورية، وهل غير شعبنا نظرته نحو الدكتاتورية كمحتوى سياسي وطبقي ونهج عملي؟! هذه هي رؤيتنا وهذا هو موقفنا النابع من تقديراتنا المبدئية ازاء وطننا والمخاطر التي تواجهه وتحيطه جراء الغزو الإيراني والأشكاليات التي خلفها على اجزاء مهمة منه لاسيما في كردستان والفا وغيرها وهي اكثر وضوحاً في كردستان. ان ماسلف يأتي من زاوية موقفنا كشيوعيين عراقيين، ونحن ملزمون مبدئياً وسياسيا بان يكون لنا موقف ولا نترك قضية جوهرية كقضية الدفاع عن الوطن وهي من صلب واجبنا الوطني بدون تحديد موقف تاريخي منها ــ واذا كان السفاح صدام حسين ونظامه غير مكترثين لمصير وطننا وشعبنا فنحن أحق وأجدر به وستكون مسؤوليتنا اكبر لو تركنا الوطن ومصيره لنظام خانه واستباحه بوحشية لامثيل لها في تاريخنا الحديث، مفرطا بسيادته واستقلاله. بدءاً من اتفاقية الذل في ٦آذار عام١٩٧٥ إلى التنازلات التي قدمها علي حساب أراضينا للسعودية والاردن والفاشية التركية. فهذا النظام ليس مؤهلاً ولاجديراً بالدفاع عن الوطن ولا يملك المقومات الوطنية والاخلاقية لتبني مثل ذه القضية المقدسة، اننا ندرك تماماً ان ضعفنا وعزلتنا عن الجماهير وترك ساحة

بلادنا وموقفنا اللامبدئي من قضية الدفاع عن الوطن قد سَهّلا للسفاح صدام حسين ونظامه ان يظهرا بمظهر المدافعين عن الوطن وعمق هذا الوضع الزائف، الموقف العدواني لإيران الذي منحه قوة الاستمرار، والتدجيل بقضية الدفاع عنه. ونود الإشارة هنا إلى موقف القيادة اليمينية التصفوية الديماغوجي ازاء المعارضين لنهجنا فهي بمناسبة وبغير مناسبة تحاول الصاق تهم باطلة ومظللة بحق شيوعين مخلصين لوطنهم وشعبهم. لمجرد انهم اختلفوا معها ورفضوا نهجها المنحرف وتصدّوا له، غير متورعه في اتهامهم بالعمالة والمشبوهية. وكل موقف سياسي للمعارضة بشأن قضايا حزبهم ووطنهم يصور كمقدمه للتفاوض مع لنظام الدكتاتوري، وبشكل ديماغوجي مظلل يجري التثقيف بهذه المفاهيم داخل التنظيم لتشويه مواقف المعارضة والتستر على المأزق الذي تواجهه هذه القيادة في محاولة لن تكتب لها النجاح ونحن بدورنا نتساءل ما الذي جرى وتغير في طبيعة النظام حتى يدفعنا للتفاوض معه، هل صار صدام حسين ونظامه (ديمقراطيا ثوريا) لا سمح الله كما كان يعتقد ويصرح (البعض) وهل راودتنا آمال ومشاعر (السلف) وتقديراتهم بامكانية بناء الاشتراكية يداً بيد.. ليتهموا المعارضة الحزبية بما شاؤا وقدروا وايا كانت مواقفنا وتقديراتنا السياسية، وأيا كان الموقف منها، وأيا كانت نقاط ضعفنا، وهل كنا جديرين أو غير جديرين بالتصدي لهذه القيادة ونهجها اليمني التصفوي...الخ.

فهنالك حقيقة يدركها اغلب الشيوعيين وأصدقائهم وجماهيرهم، وهو وجود أزمة مستفعله داخل الحزب سببها القيادة اليمينية المتسلطة عليه والتي ابتلى بها حزبنا، ويجري التصريح بهذه الحقيقة سراً وعلانية وبغض النظر عن موقف الرفاق منا وقناعتهم بنا كمعارضة حزبية تبقي هذه الحقيقة وهذه القناعة رؤية مشتركة عند الشيوعيين العراقيين وان اختلفت اجتهاداتهم حول الطرق النضاليه لحلها.

(شعار انهاء الحرب وسبل تحقيقه)

من المعروف ان حزبنا رفع شعار النظام قبل بدء الحرب كهدف ينسجم مع طبيعة التطورات السياسية المستجدة وتبنى هذا الموقف باعتباره الحل الثوري لبناء نظام ديمقراطي في العراق. ومع نشوب الحرب ودخولها منعطفات خطيرة بعد انكفاء النظام الدكتاتوري إلى الحدود الدولية واستمرار إيران بهجماتها ضد العراق والنتائج المأساوية لاستمرار الحرب وتواصلها، قدم الحزب شعار انهاء الحرب على اسقاط النظام كأستجابة موضوعية خلقتها انعكاسات الحرب المدمرة ومخاطرها على الوطن والجماهير، وصار شعار انهاء الحرب مطلباً جماهيرياً وحتى دوليا، في هذا الموضوع لاننافش صحة الشعار من حيث كونه

استجابة لظرف ملموس ولا تقديمه على شعار الاسقاط، فليست هذه المسألة بالضبط التي نود مناقشتها رغم حيويتها ولايثير التقديم والتأخير اشكالية مبدئية معقدة، ولا هذه المسألة مثار جدل الآن ابدا، فالقضية الجوهرية في الموضوع هي الكيفية التي سيتحقق بها شعار انهاء الحرب ومن سيحققه وبأية وسيلة.

في الواقع هناك طرفان سياسيان في المعادلة المطروحة لابد أن يمر شعار انهاء الحرب عبرهما وبدونهما لا يمكن ان يلاقي تحقيقاً، والطرفان هما العراق وإيران، ونضيف طرف ثالث هو العامل الخارجي، دول، منظمات...الخ، فالنظام العراقي وافق على إنهاء الحرب وقدم شروط للصلح مع إيران مدفوعا بالخوف والحرص على سلطته وامتيازاتها الطبقية ولاقى موقفه قبولاً شبه إجماعي سواء على الصعيد الداخلي أو الخارجي، فالمجتمع وافق أيضاً بأغلبيته على إنهاء الحرب.

أما إيران فمن جانبها رفضت شروط الصلح والدخول في أي مفاوضات إلا بعد معاقبة المعتدي وإسقاطه فأسفرت بذلك عن أهدافها ومخططاتها العدوانية إزاء العراق واختارت بدون تردد الحسم العسكري. وفي واقع الحال ان الطرف الذي يصر على مواصلة الحرب هو إيران، وهكذا يصبح شعار إنهاء الحرب مقروناً ومرتبطاً بموقف إيران وليس بموقفنا أو موقف قوى أخرى مهما كانت.

فهل تستطيع النداءات إيقافها ـــ الادانة والرفض ـــ هل نستطيع اقناع إيران بها؟ الجواب كلا بالتأكيد ان واقع الأمر اظهر بصورة جلية ان شعار انهاء الحرب بصورة مجردة يعني في الحقيقة تواصلها بدون توقف، ولم تبرهن الوقائع ابداً أن إيران ـــ تستجيب لنداء انهاء الحرب كيقظة مسؤولة ازاء شعبها. إن عجز إيران العسكري والاقتصادي هو فقط الذي يرغمها بقبول الحل السلمي، وهو الذي سيقصر أمد الحرب، وأن أي اختراق إيراني للأراضي العراقية واحتلالها سيزيد من تعقيد الموقف وسيضيف سنوات جديدة من الدمار والموت بالنسبة لوطننا وشعبنا، فشعار انهاء الحرب يمر عبر تبني موقف الدفاع عن الوطن الذي حددنا اسسه، والذي يعني عمليا تقوية الجيش العراقي ودعمه عبر تحالف ثوري معه، وهذا ليس اختلاقاً ومحض وهم انه الحقيقه الملموسة وعن وعي تناست القيادة اليمينية هذه الحقيقة ولا نعرف اعتماداً على ماذا سيتحقق شعار انهاء الحرب. وارتباطاً بذلك نقول أن السياسة بقدر ماهي فن فهي اداء مبدع ومقدرة على استشراف الواقع السياسي واحتمالاته وصوغ شعاراته الواقعية وفهمها، وهذا ما نفتقده في وجهة وعمل القيادة اليمينية المتسلطة على حزبنا، ان التشوش والتذبذب في نهجها قد خلق ارباكاً واسعاً بين صفوف الشيوعيين وجماهيرهم ومازال عاجزاً عن تقديم فهما موحد ينسجم مع موقفنا

المبدئي كشيوعيين، ان هذا الأمر انعكس بصورة أكثر وضوحاً في الميادين السياسية الآخرى.

ونود الإشارة هنا بإيجاز إلى الموقف الإيراني من حزبنا وتكويناته الايدلوجية ــ والسياسية. عموماً اتسم هذا الموقف بعداء سافر كجزء من موقف هذا النظام المعادي لكل ما هو ديمقراطي وشيوعي والنابع اساساً من طبيعته وعقيدته السلفية والذي ينظر بازدراء إلى كل ما هو تقدمي علماني ويحاربه كما يقف بالضد من برامج القوى الكردية العراقية ومفاهيمها السياسية حول حق تقرير المصير وعن الديمقراطية وان بدى ظاهرياً يماشي ويدعم هذه القوى من منطلق احتوائها والتأثير على مواقفها والاستفادة من ثقلها السياسي والعسكري في كردستان العراق.

ولايمكن تفسير مواقف بعض الأحزاب الكردستانية من حزبنا وسعيها لأضعاف دوره وتأثيره وجعل التحالف السياسي معه المتمثل في وجود مجرد تحالف شكلي ضيق بمعزل عن الدور الإيراني الذي سعى جاهداً لتحطيم «جود» وتفتيت قواها والأخص حزبنا، وبدون تردد يمكن القول انه ما حاصل من تطورات سياسية عل مواقف الأحزاب الكردية المؤتلفة في جود وانخراطها في الموقف السياسي الإيراني وتبنيه بحجة محاربة النظام الدكتاتوري واسقاطه لتأمين حقوق الشعب الكردي قد انعكس بصورة مباشرة في نهج هذه الأحزاب ولاسيما التحالف الكردستاني الأخير ــ ان الجبهة الكردستانية بين /اوك وحدك/ وحسك وباسوك/ كحدث سياسي لم تكن مفاجئا بقدر ما كان صدمة للقوى الوطنية العراقية عموماً وحزبنا خصوصاً، ولا يمكن النظر إلى قيام هذه الجبهة بمعزل عن التطورات السياسية التي افرزتها وبلورت ابرز اتجاهاتها (الحرب العراقية ــ الإيرنية) أن أنحدار القوى الكردستانية نحو تبني مواقف انعزالية بتأثير الاتجاهات القومية الضيقة المتنامية في صفوف الحركة الكردية وقيام الجهة الكردستانية بشكل بهذا التجسيد أو ذاك موقفاً أيديولوجياً وسياسياً لعزل الحزب الشيوعي العراقي واضعاف دوره النضالي في كردستان وتهميشه على قاعدة (كردستان للاكراد). ان هذا العمل الانعزالي الذي اريد له عزل نضال الشعب الكردي عن نضال الشعب العراقي سيلحق أفدح الاضرار بكفاحهما المشترك سوف يسهل للدكتاتورية الفاشية والنظام الرجعي الإيراني تمرير مخططاتهما المعادية لعموم شعبنا، لقد برهنت الحياة ان قضية الشعب الكردي في العراق لم تتطور وتتعزز بمعزل عن النضال السياسي لعموم الشعب العراقي والذي تتبناها كقضية عادلة مترابطة لا تنفصل عن المهام الوطنية والديمقراطية له، بالاتجاه نفسه وقف حزبنا الشيوعي العراقي

موقفاً وطنياً واممياً مشهوداً من قضية الشعب الكردي في احلك الظروف وأصعبها ولا نود الدخول في تفصيلات هذا الموضوع.

ونؤكد هنا ان الوقائع والمعطيات التاريخية والسياسية لم تبرهن علي خلاف هذا ابدا، وتجربة الحركة الكردية في١٩٧٥ وما آلت إليه معروفة. وليس مفهوماً لنا نحن الشيوعيين العراقيين ولا مبرر ان تنزلق قوى تحرريه نحو مواقف انعزالية ضاره في وضع يتطلب فيه تعزيز التلاحم والتآزر بينها وبين الحركة الوطنية العراقية، وباتجاه قيام جبهة وطنية عريضة ترتبط بالعراق وشعبه.

ان الاوهام القومية الضيقة الانعزالية التي استحوذت على عقول بعض القادة الاكراد وخاصة (اوك) اللذين يرون في تقسيم العراق فرصة مؤاتية لنيل حقوقهم القومية (العادله) وبناء دولة كردية دون تقدير سياسي لعواقب هذه المواقف ومخاطرها ليس على الشعب الكردي وقضيته فحسب وإنما على عموم نضال الشعب العراقي، ان هذا الاتجاه هو أحد العوامل الرئيسية التي ساهمت في بلورة الخط السياسي لبعض الاحزاب الكردية سواء المؤتلفة في جود او جارجها من الحرب العراقية ــ الإيرانية كموقف يرى في استمرارها طريقاً ثورياً وحيداً لاسقاط النظام الدكتاتوري ونيل الحقوق المشروعة للشعب الكردي وبهذا الاختيار تسعى عسكرياً وسياسياً لتغذية هذا الاتجاه الخاطئ واذكاءه دون النظر إلى عواقبه الخطيرة على مصير وطننا، متوهمة بأن تحالفها مع النظام الإيراني يحقق مطالب الشعب الكردي العادلة ومتناسية موقفه من الشعب الكردي في إيران وموقفه عموماً من حق تقرير المصير، ولم تحاذر ابداً من مشاركتها السافرة مع الغزاة الإيرانيين في احتلال اراضي وطننا ومهاجمة الجيش العراقي، ولم تكف عن ذلك أو تعيد النظر بموقفها هذا رغم الرفض والإدانة التي جوبهت بها من جماهير شعبنا الكردي في مناطق متعدد من كردستان، وأياً كانت الحجج والأسباب والعوامل التي تتعكز عليها هذه الاحزاب فهي مدانة ومرفوضة وسنتصدى لها بكل الوسائل الممكنة ونفضحها كممارسات لاوطنية، وفي هذا السياق نشير إلى المعطيات السياسية لهذا الموقف وانعكاساته علينا كحزب وخاصة من قضية الحرب. ان موقف الحزب السياسي عموماً من الحرب العراقية ــ الإيرانية في اجزاء منه ينشد ويتأثر ويرتهن إلى مواقف بعض القوى الكردية، فالضعف الذي نعاني منه وتعثر كفاحنا المسلح وضموره، ونأيه عن الجماهير وتحوله إلى عمل منعزل قد فرض علينا جملة من الاعتبارات التي تضع موقفنا في اغلب مفاصله السياسية بدأ من الحرب إلى الكفاح المسلح والتحالفات في موضع غير قادرين فيه رسم سياسه مبدئية تستجيب لتطورات الاوضاع. وأصبح وجودنا المسلح ووجودنا السياسي موضع مساومة على حساب

استقلالية موقفنا كحزب، وليس أدل على ذلك من بيان المكتب السياسي في حول احتلال الفاو وتصريح الناطق باسم المكتب السياسي حول الموضوع ذاته، وماتغاضينا عن الممارسات اللاوطنية والفضّة التي ترتكبها بعض القوى الكردستانية في تعاونها مع المحتلين الادلالة بالغة على موقفنا اللا مبدئي هذا، ان السكوت ازاء هذا الخروقات ثلم وسيثلم موقفنا الوطني، ويفقدنا شيئاً فشيئاً استقلالنا السياسي وماموقف الاحزاب الكردية منا في جود إلا استمراراً لتوجهاتها الرامية إلى عزلنا وتهميش دورنا في ظل توازنات سياسية جديدة تضع موقفنا ووجودنا في موقف الضعيف المرتهن، وما الاتفاق السياسي العسكري بين حدك واوك دون علمنا ومعرفتنا ومن ثم المشاركة في مؤتمر طهران وقيام الجبهة الكردستانية إلا دلائل ملموسة لاتوحي بقدر ما تثبت هذه الوجهة المرسومة ازاءنا. ان تذبذب سياستنا وافتقارها إلى الوضوح المبدئي زاد في تردي موقفنا واضعف تأثيرنا، وصار من الصعب علينا اتخاذ المواقف المستقلة بشأن القضايا السياسية التي نواجهها دون ان نأخذ بالحسبان نتائجها وردود الفعل المحتملة نحوها من قبل إيران والقوى الكردستانية. ان هذا الوضع زاد في عزلتنا وانعكس تأثيره على معنويات انصارنا وهم يشاهدون (الباسدار) يتجولون في أراضي وطنهم كمحتلين. ونحن نتساءل هل مثل هذه المواقف تحمي قرارنا السياسي ووجودنا السياسي والعسكري وإلى متى؟ وهل سيشكل هذا ضمانه مبدئية لنا؟ الجواب بالتأكيد كلا. لن تكون هناك ضمانة سياسية مبدئية لأي حزب كان وحزبنا بالذات إلا باتباع سياسة صحيحة مبدئية تجسد البعد الطبقي والوطني لنا كشيوعيين، وبأيجاز فالسياسه الصحيحة والمواقف المبدئية وتطبيقاتها هي التي ستضمن حمايتنا كحزب، وكموقف ان وضعنا الحالي في كردستان، وما وصلنا إليه من ضعف وارتهان سياسي، إلى القوى الكردستانية نتيجة طبيعة لجعل النهج الذي فرضته القيادة اليمينية التصفوية. العاجزة ابداً عن فهم التطورات السياسية رغم كل التجارب المريرة التي خضناها.

ان ما جرى، هو حصيلة متوقعة، جراء موقفنا المرتهن لسياسة وأهداف، قوى داخلية وخارجية، ولم نستفد ابداً من كل التجارب وأصبحنا مكبلين بنهج الحق أفدح الخسائر الأضرار بنا كحزب وجماهير رغم التاريخ الطويل والتجارب التي مررنا بها، أو التي سبقتنا، وبكل الم نقول ان حركات تحرر اقل عمراً منا وأقل خبرة، تحيطها ظروف معقدة وصعبة، لاتقل عن ظروفنا، استطاعت تكييف أساليب نضالها وعملها بصورة تدعو إلى الدهشة والإعجاب، وحافظت على استقلالها السياسي، في خضم ضغوط واشكالات غير عادية. أما نحن وبسبب هذه القيادة المترهلة والعاجزة والمتسلطة علينا فنعاني الانكسارات والنكسات، رغم الشجاعة والاقدام الثوريين اللذين ابداهما رفاقنا في شتى المحن وفي مختلف

الظروف. هنا لا يمكن اغفال دور وتأثير التيار القومي الضيق في قيادة الحزب وبخاصة الحلقة المتنفذة به، والتي تستحوذ على مقدراته وتؤثر في صنع قراراته ومواقفه السياسية المختلفة.

ان تنامي هذا التيار القومي واستفحاله كان أحد العوامل الرئيسية المؤثرة في موقف الحزب وتردده في اتخاذ موقف وطني صحيح من الحرب، ولا يمكن النظر إلى هذا الانحراف بدون تجلياته الملموسة في الميادين السياسية الأخرى، كالتحالفات والكفاح المسلح. ولم يأت اندفاع الحزب نحو كردستان والرمي بثقله ورفاقه، ومقدراته، بمعزل عن تأثير وضغط هذا التيار، اعتماداً على تقديراته الخاطئة والمبالغ فيها، تلك التقديرات التي دفعت الحزب في اتجاهات انعزالية مدمرة اوقعته في ورطة سياسية كبيرة، دفع ويدفع ثمنها باهضاً على حساب دم رفاقنا وسمعة حزبنا الوطنية والطبقيه. والحرب العراقية ـــ الإيرانية، أحد المفاصل الرئيسية في هذه الورطة.

الاضطراب الفكري والإعلامي انعكاس لازمتنا

ان الانحراف والتذبذب وغياب الرؤية الواضحة الذي اتسم به خط الحزب السياسي وتطبيقاته المختلفة وضعف الاداء الفكري وجدبه في التعبئة السياسية انعكس مباشرة على ميادين الكفاح المختلفة بصورة ملموسة وكان عجزنا واضحاً في بناء موقف يتسم بالانسجام الداخلي في فهم وتناول الظاهرات الفكرية والسياسية التي تواجهنا في الصراع الذي نخوضه على مختلف الصعد ولانبغي اتهاماً اذا ما قلنا ان موقفنا الفكري والسياسي وتطبيقاته في مجال الدعاية والتحريك والإعلام الحزبي قد اتسم عموماً بالنأي عن الموضوعية والواقعية وانشد إلى الاستهدافات السياسية والفكرية التي كانت ترمي وتخطط اليها القيادة اليمينية لتبرير نهجها، وهكذا سخرت امكانات الحزب الفكرية والسياسية والثقافية في خدمة اتجاهات خاطئة وضاره وبالذات بمواقف حزبنا الطبقية والوطنية التاريخية. ونشير هنا خصوصاً إلى موضوع الحرب العراقية ـــ الإيرانية وموضوعة الدفاع عن الوطن، وموقعها في الميدان الفكري والتعبوي السياسي. لقد كان اتجاه مضمون عملنا في هذا المجال يقوم ويستند بالاساس على مرتكزات ديماغوجية تعتمد تشويه الحقائق ورسم واقع مغاير لما نحن فيه وذلك من خلال ضخ منظومة واسعة من الوقائع والمعطيات المشوهة، تعتمد تجهيل وبلبلة الشيوعيين وجماهيرهم اعتماداً على الثقة التي يتمتع بها اعلامنا على المصادر الحزبية التي تدعمه، ويشكل الموقف الملموس من الحرب والكفاح المسلح. والتحالفات واوضاع وطننا الداخلية أهم التطبيقات التي يدور ويحتدم حولها

الصراع الفكري والسياسي والتعبوي وهكذا تجسدت رؤيتنا السياسية الخاطئة بكافة تكويناتها على معالجاتنا الفكرية والسياسية، وظهر ذلك جلياً في مختلف أدبيات الحزب وإعلامه وخطته التثقيفية في عموم التنظيم الحزبي.

ان اندفاع اعلامنا بمختلف قنواته للدفاع عن اتجاهات النهج التصفوي اليميني، والترويج لمفاهيمه ومحاربة المعارضة الحزبية، والتغطيه على ازمة الحزب والتعتيم على ما نعانيه ونجابهه من اوضاع مختلفة وخاصة في الداخل وكردستان وتصوير الوضع في هذه الأخيرة وكأنه وضعاً ثورياً على وشك ان يعمّ العراق بكامله لم يستر الازمة بل فاقمها. لقد كان الصخب والديماغوجيه ابرز ما تميز به اعلامنا على صعيد معالجاته المختلفة. وما دمنا بصدد تقديم رؤيتنا الفكرية والسياسية عن مفهوم الدفاع عن الوطن وما نواجهه كجزء من المعارضة الحزبية من افتراءات واتهامات تسعى لتشويه موقفنا. تجد الإشارة هنا إلى التناول الذي عرضته مجلة الثقافة الجديدة في عددها ١٧٧-١٧٨ في ايلول/ تشرين الأول١٩٨٦ ضمن «ملف الحرب» الذي ناقش قضية الحرب العراقية ـــ الإيرانية، وقضية الدفاع عن الوطن، وقد أثار المقال الذي كتبه رئيس تحرير الثقافة الجديدة في هذا العدد المزدوج تحت عنوان «مناقشة الآراء في طابع الحرب ومسألة انهاء الحرب والدفاع عن الوطن» ردود فعل عديدة لما حواه من مفاهيم واحكام، واتهامات جاهزة بصدد مواضيع خطيرة وحساسة كالتعريف الذي ابتدعه عن الوطن، واشتراطاته للدفاع عن الوطن، والاتهامات التي كالها إلى دعاة الدفاع عن الوطن. ان المثال المذكور ما هو إلا نموذج فكري وسياسي يجسد بصورة ملموسة الاراء والمواقف التي تتبناها وتروج لها القيادة اليمينية ازاء قضايا مصيرية نواجهها وليس بودنا الدخول في مساجله تبتعد عن سياق الموضوع الذي نحن بصدده فنتناول المقال من ألفه إلى يائه، وإنما سنعرض لمقتطفات. ومعالجات، ضمنها الكاتب آراءه واحكامه. وبرأينا أن الأحكام التي أطلقها والاستنتاجات التي خرج بها عكست التشوش والنظرة السطحية التي تفتقد إلى التماسك وتفتقر إلى رؤية الحياة من خلال وقائعها وترابطها وملموسيتها. وهي ايضاً جزء من التربية التي تسير خلف هذا النهج بدون هدى مبدئي وبصيره ثورية.

ان المفهوم الذي أثاره الكاتب بصدد الوطن واختراع تعريف له عكس هدفه من اتخاذه لمفهوم الوطن محوراً للانطلاق نحو تسفيه وادانة دعاة الدفاع عن الوطن وتجريدهم من حجتهم «الوطن في خطر» وقدم تعريفه للوطن وسماه المفهوم الثوري للوطن، وكما اورده «الوطن بمعناه البروليتاري: شعب يضم العمال والفلاحين والبرجوازية الوطنية وأرض

محدده وسلطة سياسية تمثل هذا الشعب وليس بمعناه البرجوازي كتلة السكان بلا تمايزات (ص ـــ ٥٠).

ان هذا التعريف يستهدف تقديم البرهان بان الوطن الذي ينبغي ان ندافع عنه لابد وان يكون (وطنا ثوريا ـــ وسلطة ثورية)، وما دام العراق لم يستوف هذه الشروط التي حددها رئيس تحرير الثقافة الجديده ومازال بحكمه نظام دكتاتوري فلا يجوز الدفاع عنه تحت أي اعتبارات كانت لان الدفاع عنه يعني الدفاع عن النظام وامتيازاته الطبقية، وبالتالي يصبح شعار الدفاع عن الوطن في هذه الحالة مساومة وخيانة...الخ يستدل من هذه الاستنتاجات بالواقع العملي ان يترك العراق يواجه مصيره وطناً واستقلالاً وشعباً تحت حراب الاحتلال الإيراني والتركي، وعليه ينبغي ان نقول لامهاتنا وآبائنا وأجدادنا، دعوا عراقكم يستباح لانه لم يصبح وطنكم بعد، الا بأستيفائه للشروط التي حددها المفهوم (البدعة) للوطن، فالشروط الثورية لم تنطبق عليه، ونحن هنا نود التساؤل على سبيل المثال لا الحصر ـــ لماذا يدافع الشيوعيون اللبنانيون عن لبنان؟ فهل استوفى لبنان شروط الوطن بالمفهوم الثوري، والبروليتارى، كالذي حدده كاتب المقال؟

ان الكاتب اراد من خلال تناوله لمفهوم الوطن اثبات خطل وبطلان رأي المعارضة الحزبية ودعوتها للدفاع عن الوطن ومادام العراق لم يصبح وطننا بعد فلماذا هذه الضجه حوله من قبل دعاة الدفاع عنه وبالتالي تصبح قضية الدفاع عن الوطن مسألة باطلة بدون سلطة ثورية، وهذه قضية جوهرية برأي الكاتب. ونتساءل واذا لم يتسنى لنا تحقيق مثل هذه السلطة، انترك وطننا ومصيره عرضه للتقسيم؟ واذا حدث التقسيم، ماهي الشعارات التي نرفعها؟ وايهما الاصح منها، المطالبة بـــ«توحيد الوطن» او قيام سلطة ثورية؟ وعلى أي جزء منه في القسم الشيعي السني الكردي؟ فلندع ذلك لاجتهادات الكاتب وتقديرات من يحيطون به. وفي مقال آخر عنوانه (سقوط متتابع لاستراتيجيات القائد المقتدر) نفس العدد (ص٧٢-٨٢) نقتطف فقرات منه، وندعو القارئ ان يتمعن بمحتواها، ويتلمس الروحية التي كتبت فيها: ص٧٦ لقد دارت فوق مما لح الفاو وعند شطآن رأس الخليج، معارك بالغة الوحشية، استخدمت فيها الاسلحة الكيمياوية، فقد استمات الإيرانيون من أجل التقدم نحو ميناء أم قصر والبصرة أو على الاقل الاحتفاظ باحتلال الفاو «لاحظ السياق التالي في نفس المقتطفات: «وفي المقابل كانت أوامر حكام بغداد حازمة وحاسمة للزج بكل القوى، وتحقيق نصر لم يكن ممكناً حتى لو كلف عشرة آلاف عراقي، أو يزيد والمجزرة الحقيقية التي تكبدها الجيش العراقي، هي التي حدثت بعد صدور تلك الأوامر».

عند قراءة هذه المقتطفات يتبادر إلى الذهن انها مقالة مترجمة عن مجلة اجنبية، بقلم مراسل اجنبي، ونتساءل هنا: ماذا ينبغي على الجيش العراقي أن يفعله؟ وبغض النظر عن رغبة حكام بغداد الخونة، وقراراتهم «الحازمة والحاسمة»، هل يترك الجيش الإيراني المستميت ان يحتل ميناء أم قصر والبصرة وينسحب أمامه؟ أو الاستسلام له بدون قتال لولا تلك المجزرة التي تكبدها الجيش العراقي، في أي مدينة عراقية سيقف الجيش الإيراني المستميت؟

ليرشدنا الكاتب إلى الطريقة التي يتصرف بموجبها الجيش العراقي في تلك اللحظة، حتى يتجنب نصراً لم يكن ممكنا؟

اننا لن نعلق طويلاً ونترك ذلك إلى تقدير من يقرأ هذه الأفكار مؤكدين انها نماذج مصغرة سوداء لذلك الوعي المثلوم الذي يجد في استبسال الجيش العراقي، في سبيل الدفاع عن وطنه، ضربا من الانتحار وهو يتصدى للإيرانيين المستميتين، فماذا سيفعل الشيوعيون العراقيون لمواجهة الهجوم الإيراني؟ وهم في مدينة البصرة؟

بهذه الروحية وبهذه الوجهة انساق إعلامنا الملتزم تستحوذ عليه رؤية مشوشة ومضطربة لامبدئية نحو أخطر القضايا التي نواجهها وطنا وشعبا دون تقدير لابعاد مسؤوليتنا كشيوعيين، انه الوعي الذي يرى في تشوهه الحقائق، ونشر الاباطيل، جزء لا يتجزئ من نهجه وسلوكه على حساب الحقيقة والمبادئ مهما كانت النتيجه، انها صورة النهج اللاوطني وتقاطيعه، لا صورة كتابه.

ايها الرفيق:

تساءل معنا هذه الحقائق امام قيادة الحزب لتجيب عليها، واطلب من منظمتك ايضاحاً وتفسيراً لها.

اولاً: عندما غزت تركية الفاشية الأراضي العراقية بموافقة الدكتاتوري قام حزبنا (وجود) بحمله استنكار عالمية اشتملت على البيانات والتواقيع، وفعاليات في اوربا احتجاج إلى السفارة التركية، اننا نعتبر هذا النشاط حقاً وواجباً ازاء وطننا.

ولكن نود التساءل لماذا لا نفعل الشيء نفسه عندما تحتل حاج عمران، والفاو، ومجنون، واراضي أخرى فهل أصدرنا بيان أو جمعنا تواقيع أو ذهبنا إلى السفارة الإيرانية. ماهو التفسير المنطقي لذلك؟

ثانياً: كيف نقيم موقف الاتحاد السوفيتي والدولة الاشتراكية وهي تقدم السلاح والعتاد والدعم الاقتصادي والسياسي للعراق ـــ ولماذا لا نعتبر ذلك دعما لنظام صدام حسين وتقويته، وهل يجوز لنا القول أيضاً ان الاتحاد السوفيتي والدول الاشتراكية موردوا اسلحة. أم انه موقف مبدئي واممي ازاء دولة تتعرض لغزو يهدد استقلالها فسروا ذلك للشيوعيين، فهل هناك مجال للشك في صدق نوايا الاتحاد السوفيتي؟

ثالثاً: اين هو موقفنا من اتفاقية الجزائر (٦آذار) المذلة في عام١٩٧٥، هل نحن مع اقرارها ام رفضها، لما يجري تجاهل قضايا وطنية كهذه بدون موقف؟

رابعاً: لماذا يعتبر موقف الشيوعيين «المعارضة» للدفاع عن وطنهم، مساومة وخيانة وخدمة للنظام ويجري التنديد به علنا «(وبجراءه) في حين يجري (القنوط) والتغاضي عن موقف اولئك الحلفاء الذين يغدرون بوطنهم بوضح النهار، كأدلاء للمحتلين الإيرانيين؟

خامساً: لماذا يجري التكتم على مشاركتنا كمراقبين في اجتماعات الجبهة الكردستانية؟ لم لا نعلن موقفنا للجماهير ـــ للقوى الوطنية، ولماذا السكوت ازاءها؟.

أيها الرفاق: اذا هنالك من تعقيد ان موقف حزبنا من الحرب العراقية الإيرانية وغيره هو التخلي عن مقررات (المؤتمر الرابع) أو التهاون في الكفاح ضد اليسارية المغامرة أو مجرد تكتيكات سياسية خاطئة فهذا تبسيط ساذج للأمور ونظرة تفتقر إلى المبدئية والموقف العلمي الواضح من الوقائع والمعطيات، ومهما كانت الصورة التي تتراءى للبعض عن واقع الأزمة في حزبنا، تبقى دراسة اسبابها الموضوعية والذاتية هي المدخل الصحيح لفهمها وادراكها وهذا ما يتداخل ويرتبط على نحو لا ينفصل بموضوع القيادة التي هي جوهر الازمة في حزبنا وسببها الرئيسي، وبدون دراسة تاريخية نقدية تسلط الضوء على واقعها ودورها في قيادة الحزب وإدارة الصراع الطبقي في بلادنا، فلن نستطيع ابداً تشخيص واقع الأزمة في حزبنا ومنشأها التاريخي.

وللتاريخ نقول هل تستطيع "قيادة" كالقيادة الحالية ان تقودنا إلى النصر، وهي التي فرطت بحزبنا ومزقته وثلمت موقفه الوطني، وركعت أمام البعث الحاكم في العراق متنازلة عن كل مواقفنا الطبقية. فهل مثل هذه القيادة قادرة على الاضطلاع بمهمة اسقاط الدكتاتوريه وهي الغائبة والمحتجبه عن وطننا منتقله وسائحه بين الرحاب الفسيحة ونخص بالذات الحلقة المتنفذه منها؟

ان أي محاولة تنظر إلى واقع الازمة في حزبنا وكأنها مواقف خاطئة أو تراجع عن قرارات لن تستطيع تقديم أي فهم ثوري لمعالجة الازمة في حزبنا ولن تخدم النضال المبدئي

للشيوعيين العراقيين الهادف إلى انقاذه من ازمته وستكون رؤية قاصرة على حساب التغاضي عن جوهر الازمة ومكوناتها والتمسك بالنتائج دون الأسباب وهذا الموقف يجسد مسلكاً انتهازيا مهما بدا في مواقفه الانتقادية.

أسس ومبادئ انهاء الحرب

ان انهاء الحرب على أسس عادلة وبما يضمن حق البلدين وشعبيهما في تحقيق صلح عادل وفقاً للقوانيين الدولية وبدون حيف أو غبن يبقى مطلباً مشروعاً لهما.

واذا كانت ظروف انجاز هذا الشعار المُلِحْ والضروري غير يسيره لما يحيطه من تعقيدات وعوائق. تبقى اسسه العالدة والمشروعة منطلقا صحيحا لأي تسوية سلمية شاملة بين العراق وإيران. إن انهاء الحرب وتصفية مخلفاتها لابد وان يستند إلى الأسس التالية:

اولاً: لا يجوز لأي من الطرفين ضم أراضي أحد البلدين إلى الطرف الآخر أو الاحتفاظ بها.

ثانياً: ابطال أي اتفاقية جائرة فرضت على الطرف الآخر من موقع القوة والابتزاز ونخص بالذات اتفاقية ٦آذار الجائرة لعام١٩٧٥ التي انتزعت بموجبها أراضي عراقية وخاصة شط العرب.

ثالثاً: الاعتراف بالسيادة الوطنية لكلا الشعبين واحترامها.

رابعاً: الاقرار بحق كل شعب بأختيار النظام الذي ينشده وينجسم مع ارادته الحرة.

خامساً: توقيع معاهدة عدم اعتداء قائمة على حسن الجوار بين الطرفين.

ان تنفيذ هذه البنود يتيح امكانية كبيرة لان يتمتع الشعبان العراقي والإيراني وبلديهما بفترة سلم واستقرار دائمة على أساس قانوني عادل، يضمن لهما حقوقهما دون الحاق أي ضرر بالطرف الآخر ولابد من القول والتأكيد أن واقعية الحلول وامكانية تنفيذها هي قضية مهمة لحل تعقيدات الحرب وبالتالي تيسر انهاءها.

وكلما بدأت الحلول واضحة وعملية كلما وفرنا على شعبنا مزيداً من الدماء والدمار وهذ ينطبق على البلدين ولابد من فترة ضرورية تسبق عملية انهاء الحرب وتصفية اثارها على أساس ايقاف العمليات العسكرية في الجو والبر والبحر بين الطرفين المتحاربين، وارتباطا بذلك نؤكد أن أي امكانية لوقف اطلاق النار ستكون خطوة عملية وضرورية لانهاء الحرب كمطلب رئيسي ونهائي للشعبين العراقي والإيراني.

أيها الرفاق والاصدقاء:

ان ما ابديناه من آراء وملاحظات كان معروفاً ولا ندعي بذلك سبقاً سياسيا يدخل في حساب اثبات الموقف وتبرئة الذمة بقدر ما حرصنا ان يكون مقدمة لتفاعل فكري وسياسي بين مختلف الشيوعيين العراقيين وبغض النظر عن آرائهم واجتهاداتهم، ولا نزعم أيضاً ان معالجتنا استوفت كل عناصر القضية وقدمت حلولا ناجعة ونهائية ولكننا نجزم انها وقفه مسؤولة ومشروعة لتيار من المعارضة الحزبية ساهم في تقديم موقف سياسي واضح نحو قضية مصيريه بالنسبه لوطننا وشعبنا فالحرب العراقية ــ الإيرانيه وضعت العراقيين في مواجهة حدث لم يألفوا مثيلاً له في كل تاريخهم الحديث من حيث ابعاده وتأثيراته المختلفة سياسيا واقتصادياً واجتماعياً وتاريخياً، زاده سوءا ومأساوية تسلط نظام وحشي دموي إلى ابعد الحدود على بلادنا الحبيبة وهو ظاهره تستحق الدراسة والتعمق ليس بالنسبه لنا كحركة وطنيه فحسب بل ولجميع الثوريين في العالم، فهذا النظام جمع كل شرور الفاشية والرأسمالية وهو حصيلة سياسية مركبة لأفكارها وممارساتها على الصعيد السلطوي وآلية عمله وهو عار على جبين العراق وعلى جبين الانسانية ولا يقل سوء او شراً عن انظمة قمعية كجنوب افريقيا، أو أي فاشية اخرى في الكون فهذا النظام يتلذذ في قهر شعبه واذلاله وقلة هي الشعوب التي عوملت بهذه الوحشية من قبل حكوماتها المستبده وبألم نقول ان قضيتنا كشعب غمرت تحت ظلال المصالح الدولية وركامها وجرى التغاضي عن مآسينا كشعب يذبح ويستباح بشكل منظم فعشرات الألوف بالمنفى وألوف من السجناء ومثلهم ضحايا ومفقودين، شعبا مطارداً باغلبيته داخل بلاده ان هذا الوضع هو انعكاس رئيسي لأزمتنا كحركة وطنية عراقية، وكحزب شيوعي، اذ لم نستطع ابداً ان نضع حداً لتعاقب الحكومات المستبدة الدموية، منذ ان قامت الدولة العراقية وإلى الآن و لم يهنأ شعبنا طمأنينة وسلام ولو لمدة قصيرة. وهذا الوضع هو حصيلة لضعف وتشتت الحركة الوطنية العراقية وأزمتها، نهجاً سياسياً وممارسة، وبقدر ما يتعلق الأمر بنا كشيوعيين عراقيين نقول: ان جوهر أزمتنا هو هذه القيادة المتسلطة على حزبنا والعاجزة تاريخياً عن فهم وادراك التطورات السياسية في بلادنا، بسبب تخلفها الفكري والسياسي، وابتعادها عن واقع طبقتنا العاملة واختبارها العيش خارج حلبة الصراع الطبقي "ساحة وطننا" مسترخية تحت ظلال المراسيم السلطوية، الزائفة، ولائذة بين مظاهرها الشكلية متشبثة بإرث الماضي الثوري لحزبنا دون ان تضيف إليه شيئاً.

ايها الشيوعيون العراقيون ليس امامنا إلا النضال الثوري الصبور لانقاذ حزبنا على أساس المبادئ والشرعية كمقدمة للانطلاق نحو بناء وطن حر وشعب سعيد.

ايها الرفاق والاصدقاء والاشقاء

من منطلق الحرص والمسؤولية وتقديرنا للدور الكفاحي لجميع الثوريين بمختلف اتجاهاتهم وآراءهم واجتهاداتهم، فأننا نضع افكارنا وآراءنا هذه، أمام الحركة الوطنية العراقية والاحزاب الشيوعية العربية وفصائل الثورة الفلسطينية والاحزاب الشيوعية الشقيقة لما لهذه القوى من مكانه نضاليه في نفوس الشيوعيين العراقيين، لتكون على بينه لما يجري داخل حزبنا، وما يعانيه من ازمة انعكس امتدادها وتأثيرها على أبرز قضايا شعبنا العراقي الوطنية والقومية.

فالموقف من الحرب العراقية الإيرانية هو مأزقنا الكبير في السياسة والممارسة.

واننا على ثقة بان وقفتنا المشروعة هذه وأراؤنا التي طرحناها، ستجد سبيلها المبدئي بينكم.

ايها الشيوعيون العراقيون:

لقد طالت غربتنا، وطال مكوثنا، وبات النضال المبدئي لانقاذ حزبنا من ازمته مهمتنا النبيلة.

ايها الرفيق تحمل مسؤوليتك، وفكر بأسباب نكساتنا وانكساراتنا، ولماذا نحن حزب مهاجر باغلبيته من يتحمل مسؤولية ذلك ولماذا نحن بهذا الوضع المأساوي؟ لا تنتظر الحلول، بادر إلى إعلاء صوتك المبدئي، وخذ قضيتك بيدك، وناضل داخل صفوف حزبك، وامنع قرار فصلك وإبعادك وتجميدك. فبقاؤك ونضالك داخل الحزب، احدى الضمانات الاساسية فينضالنا المبدئي لانقاذ حزبنا من أزمته.

ليعيش وطننا حراً مستقلاً يسوده السلام والديمقراطية

ولنناضل جميعاً لانهاء الحرب بتظافر قوة شعبنا وجيشنا وقواه الوطنية

وليعش حزبنا ظافراً موحداً.

والعار والسقوط للديكتاتورية الفاشية، العدو الرئيسي لجماهيرنا وتطلعاتها الحرة.

لجنة التنسيق لاعضاء وكوادر منظمات الحزب الشيوعي العراقي في: اليمن الديمقراطية /الجزائر/ هنكاريا/ بلغاريا/ سورية/ الاتحاد السوفيتي /الدول الاسكندنافيه وبلدان أخرى.

بيروت ـــ أواخر ايلول ١٩٨٧

رسالة زعيم الأمة الإسلامية الإمام الخميني إلى الرئيس السوفياتي ميخائيل غورباتشوف

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرة السيد غورباتشوف رئيس المجلس الأعلى لإتحاد الجمهوريات الإشتراكية السوفياتية.

مع التمنيات بالتوفيق والسعادة لكم وللشعب السوفياتي.

لقد وجدت أنه من الضروري التذكير بأمور بعد تسلمكم السلطة لشعوري بأن حضرتكم قد بدأتم دوراً جديداً من التحليل السياسي وإعادة النظر والتعامل مع قضايا العالم وقضايا الإتحاد السوفياتي بشكل خاص وأن جرأتكم وشجاعتكم في التعامل مع الأحداث العالمية التي كثيراً ما تكون سبباً لتطورات جديدة وسبباً لإضطراب المعادلات الجارية التي تسود العالم لهي جديرة بالثناء.

مع أنه من الممكن أن يكون إطار تفكيركم وإجراءاتكم الجديدة مجرد طريقة لحل المعضلات الحزبية وبأزائها حل بعض المشاكل التي يعاني منها شعبكم ولكن شجاعتكم — ولو بذا الشكل المحدود — في

إعادة النظر في مذهب ظل لسنين طوال يكبل ثوار العالم بقيوده الحديدية لهي جديرة بالثناء.

واذا كنتم تفكرون في أبعد مما ذكر فإن أول أمر مما سيحقق النجاح لكم يقيناً هو أن تعيدوا النظر في سياسة أسلافكم التي تركزت على إبعاد المجتمع عن الله والدين، هذه السياسة التي ألحقت في الحقيقة أقسى الضربات وأخطرها بكيان المجتمع السوفياتي، واعلموا بأن التعامل الواقعي مع قضايا العالم لا يتيسر إلا من هذا الطريق.

من الممكن جداً أن تبدو «من خلال السياسة والممارسات الإقتصادية الخاطئة للمسؤولين الشيوعيين السابقين» دنيا الغرب وكأنها الحديقة الغناء المنشودة، ولكن الحقيقة هي شيء آخر. فلو حاولتم في هذه الفترة أن تحلوا العقد العمياء التي واجهتها الإشتراكية والشيوعية باللجوء إلى مركز الرأسمالية الغربية فإنكم بالإضافة إلى عدم تمكنكم من إزالة معاناة مجتمعكم ستحتاجون إلى أفراد آخرين لتعويض ما ستقعون فيه من أخطاء في هذا المجال، وذلك لأن الماركسية اليوم وأساليبها الإقتصادية والإجتماعية تواجه طريقاً مسدوداً وأن عالم الغرب هو أيضاً يعاني من هذه القضايا ولكن بشكل آخر، كما يعاني من قضايا أخرى.

حضرة السيد غورباتشوف

يجب البحث عن الحقيقة، إن مشكلة بلادكم الأساسية هي ليست قضية الملكية والإقتصاد والحرية، بل إن مشكلتكم هي فقدان الإعتقاد الواقعي بالله وهذه هي ذات المشكلة التي جرت الغرب أو ستجره إلى الإنحطاط والطريق المسدود.

إن مشكلتكم الأساسية هي التورط في صراع لا طائل تحته مع الله مبدأ الوجود والخلق.

السيد غورباتشوف: من الواضح للجميع أنه يجب تحنيط الشيوعية من الآن فصاعداً في متاحف التاريخ السياسي العالمي، لأنها لم تعد تلبي أي حاجة من الحاجات الواقعية للإنسان، ولأنها مذهب مادي ولا يمكن للمادية أن تنقذ البشرية من أزمة عدم الإعتقاد بالمعنويات، هذه الأزمة التي تعد أهم أساس لمعاناة المجتمعات البشرية في الشرق والغرب.

السيد غورباتشوف

من الممكن أن لا تصرفوا النظر ــ ظاهراً ــ عن بعض الجوانب للماركسية بل لعلكم ستحاولون من خلال تصريحاتكم إبداء اعتقادكم الكامل بهذا المذهب، ولكنكم تعلمون أن ما هو ثابت ليس كذلك.

إن زعيم الصين كان أول من أنزل ضربته بالشيوعية وأنتم الشخص الثاني، ويبدو أنكم قد أنزلتم آخر ضربة بها. لقد أصبح العالم اليوم لا يرى شيئاً يسمى الشيوعية، ولكننا نريد منكم وبشكل جاد أن لا تقعوا في حبال وقيود الغرب والشيطان الأكبر وأنتم تكشفون زيف الأوهام الماركسية.

إني لأرجو أن يكون الفخر الحقيقي نصيبكم في أن تزيحوا من وجه التاريخ وبلادكم آخر القشور البالية لسبعين عاماً من اعوجاج عالم الشيوعية.

لم تعد الدول اليوم مستعدة لأن تواكبكم مع حرصها على أوطانها وشعوبها في هدر ثرواتها الطبيعية أكثر مما حصل لترسيخ أقدام الشيوعية التي باتت أصوات تهشم عظامها تصل مسامع أبنائهم.

السيد غورباتشوف

حين سمع نداء الله أكبر بعد سبعين عاماً، من مآذن مساجد بعض الجمهوريات السوفياتية وسمع نداء أشهد أن محمداً رسول الله(ص)، فإن هذا النداء ابكى عيون انصار الإسلام المحمدي الأصيل شوقاً، ولهذا السبب رأيت من الضروري أن اذكركم بهذا الموضوع وهو أن تعيدوا النظر مرة أخرى في نوعي النظرة الكونية المادية والإلهية، وتفكروا في ذلك.

لقد عرف الماديون مقياس المعرفة في نظرتهم إلى الكون وهم يطردون كل ما هو غير محسوس من محيط العلم ويرون أن الوجود هو قرين المادة، ويرون أن لا وجود لكل ما ليس بمادي.

وهم يرون عالم الغيب ووجود الله والوحي والنبوة والقيامة من الأساطير. في حين أن مقياس المعرفة في النظرة الإلهية للكون أعم من الحس والعقل وأن كل معقول يدخل في محيط العلم حتى ولو لم يكن يدرك بالحس. فلذلك فإن الوجود يعتبر اعم من عالمي الغيب والشهادة، وإن كل مالا مادة له يمكن أن يكون موجوداً وكما أن الوجود المادي يعتمد في وجوده على المجرد، فإن المعرفة الحسية ايضاً تعتمد على المعرفة العقلية.

إن القرآن المجيد ينتقد أساس الفكر المادي ويقول للذين يظنون عدم وجود الله لعدم امكان رؤيته حيث يقول القرآن على لسان هؤلاء ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ ويجيبهم القرآن ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾.

لست الآن بصدد سرد دلائل القرآن الكريم في مجال الوحي والنبوة والقيامة، فهذا قد يكون في رأيكم أول البحث ولم أكن لأرغب في الأساس أن آخذكم إلى الطرق الملتوية

الوعرة التي اتبعها الفلاسفة وبخاصة الفلاسفة الإسلاميون، وإني لأكتفي هنا بمثالين بسيطين فقط، أحدهما فطري والآخر وجداني حيث يستطيع حتى السياسيون الإستفادة منهما:

إنه لمن البديهيات ان المادة مهما تكن فهي لا تدرك شيئاً عن كنهها، وأن أي تمثال مادي للإنسان فإن كل جانب منه محجوب بالنسبة إليه عن الجانب الآخر، في حين نشاهد بالحس أن الإنسان والحيوان بإمكانهما الإحاطة بكل اطرافهما وهما يعرفان مكانهما وماذا يحصل في محيطيهما ويدركان ما يدور في العالم الذي يحيط بهما. ولهذا فإن في الإنسان والحيوان شيئاً آخر هو فوق المادة ولا صلة له بعالم المادة وهو لا يموت بموت المادة هو باق.

إن الإنسان ليصبو فطرياً وبشكل مطلق إلى نيل كل كمال وانتم تعلمون جيداً أن الإنسان يميل إلى أن يكون قدرة مطلقة في العالم، ولو امسك هذا العالم في قبضته وبسط سلطته إن قيل له إن هناك عالماً آخر غير هذا فإنه مع ذلك يصبو فطرياً ليتسلط على ذلك العالم أيضاً، وهكذا، ومهما اكتسب الإنسان من العلوم فهو يتوق أيضاً إلى كسب علوم أخرى إن أخبر بوجودها، ولهذا يجب أن تكون هنالك القدرة المطلقة والعلم المطلق ليتعلق قلب الإنسان بهما، وهذه القدرة المطلقة والعلم المطلق هما الله تعالى الذي نتوجه كلنا لوجوده حتى ولو لم نعرف ذلك.

وإن الإنسان ليريد الوصول إلى «الحق المطلق» وأن يفنى في ذات الله، وأن الشوق للخلود في حياة ابدية مترسخ في أعماق كل إنسان وهذا دليل على وجود عالم خالد لا موت فيه ابداً.

وإذا رغبتم في البحث عن هذه العلوم، يمكنكم أن تأمروا اصحابها بأن يراجعوا بالإضافة إلى كتب فلاسفة الغرب ما كتبه الفارابي وابن سينا رحمهما الله، في الحكمة المشائية، ليتضح أن قانون العلية والمعلولية الذي تعتمد عليه كل المعارف، هو قانون معقول وليس بمحسوس وإن إدراك المعاني الكلية والقوانين الكلية ايضاً اللذين يعتمد عليهما كل استدلال هما من الإدراكات المعقولة غير المحسوسة.

وليراجعوا أيضاً كتب السهروردي رحمه الله، في الحكمة الإشراقية، وليشرحوا لكم حيث يتضح فيها أن كل جسم أو موجود مادي محتاج إلى النور المحض المتره عن الحس، وان إدراك ذات الإنسان الشهودي لحقيقة نفسه لا علاقة له بأية ظاهرة من ظواهر المادة.

واطلبوا من الأساتذة الكبار مراجعة كتب صدر المتألهين، رضوان الله عليه، وحشره الله مع النبيين والصالحين، في الحكمة المتعالية، ليتبين أن حقيقة العلم هي وجود مجرد عن المادة

وأن كل فكر لا علاقة له مطلقاً بالمادة وهو منزه عنها ولا يمكن الحكم عليه بأحكام المادة.

ولا أثقل عليكم هنا فكتب أهل العرفان وبخاصة كتابات محيي الدين بن عربي، كثيرة، إذا اردتم أن تستفيدوا من مباحث هذا الرجل العظيم، فابعثوا عدداً من خبرائكم الأذكياء والضالعين في مثل هذه المعارف إلى مدينة قم، حتى يطلعوا وبعد التوكل على الله، بعد أعوام، على عمق منازل المعرفة اللطيفة التي هي أدق من الشعر، لأنه ليس بالإمكان الإطلاع على هذه المعرفة بغير هذا الشكل.

السيد غورباتشوف

إنني وبعد ذكر هذه المسائل والمقدمات، اطلب منكم أن تحققوا بدقة وتمعن في الفكر الإسلامي، وهذا ليس لأن المسلمين والإسلام بحاجة إليكم بل لأجل القيم العالمية الرفيعة للإسلام التي بإمكانها انقاذ كل الشعوب وإسعادها وحل المشكلات الأساسية للبشرية.

إن النظرة الجادة للإسلام، بإمكانها انقاذكم إلى الأبد من قضية افغانستان وما شابهما من القضايا في العالم، ونحن نعتبر مسلمي العالم، كمسلمي بلدنا، ونعتبر انفسنا شركاء في مصيرهم دائما.

لقد اثبتم من خلال الحريات النسبية التي أعطيت للمراسيم الدينية في بعض الجمهوريات السوفياتية انكم لا تعتقدون بعد الآن بأن الدين افيون الشعوب. ياترى هل الدين الذي جعل إيران الجبل الصامد أمام القوى الكبرى، هو أفيون المجتمع؟

فهل الدين الذي يطالب بإقامة العدل في العالم، ويطالب بحرية الإنسان من القيود المادية والمعنوية هو افيون المجتمع؟ اجل، إن الدين الذي يصبح وسيلة لسلب القوى المادية والمعنوية للبلدان الإسلامية وغير الإسلامية، ويضعها تحت تصرف القوى الكبرى وباقي القوى العالمية، وينادي بفصل الدين عن السياسة هو افيون المجتمع، ولكن مثل هذا الدين ليس دسناً واقعياً بل هو دين يسميه شعبنا ديناً أمريكياً.

وفي الختام، اعلنها بصراحة إن الجمهورية الإسلامية في إيران تعد أكبر وأقوى قاعدة في العالم الإسلامي بإمكانها أن تملأ بسهولة الفراغ العقائدي في نظامكم.

وعلى أي حال، ان بلادنا تؤمن كما في السابق بحسن الجوار وتحترم العلاقات المتبادلة.

والسلام على من اتبع الهدى.

روح الله الموسوي الخميني

٢٢جمادى الأول ١٤٠٩

رسالة الإمام الخميني للرئيس غورباتشوف صورة عن خط الأمام رحمه الله

و سالم لذا این جمعیت در جهان نجات دهد، ما مسلمانان جهان را مانند مسلمانان کشور خود دانسته و همیشه خود را در سرنوشت آنان شریک میدانیم

با آزادی نسبی مراسم مذهبی در بعضی از جمهوریهای شوروی نشان دادید که دیگر اینگونه فکر نمیکنید که مذهب مخدر جامعه است. راستی مذهبی که ایران را در مقابل ابرقدرتها چون کوه استوار کرده است، مخدر جامعه است؟ آیا مذهبی که طالب اجرای عدالت در جهان، و خواهان آزادی انسان از قیود مادی و معنوی است مخدر جامعه است؟ آری، مذهبی که وسیله شود تا سرمایه‌ها و قدرتهای مادی و معنوی کشورهای اسلامی و غیر اسلامی، در اختیار ابرقدرتها و قدرتها قرار گیرد و بر سر مردم فریاد کشد که دین از سیاست جدا است، مخدر جامعه است. ولی این دیگر، مذهب واقعی نیست، بلکه مذهبی است که مردم ما آن را مذهب آمریکائی مینامند.

در خاتمه صریحاً اعلام میکنم که جمهوری اسلامی ایران بعنوان بزرگترین و قدرتمندترین پایگاه جهان اسلام به راحتی میتواند خلأ اعتقادی نظام شما را پر نماید. در هر صورت کشور ما همچون گذشته به حسن همجواری و روابط متقابل معتقد است و آن را محترم میشمارد والسلام علی من اتبع الهدی. روح الله الموسوی الخمینی

٦٧١٠/١١

رسالة مفتوحة من علي خاوري[1] إلى سماحة آية الله العظمى منتظري

سماحة آية الله:

تجتاز ثورة وطننا العزيز أياماً عصيبة جداً. وانطلاقاً من الشعور العالي بالمسؤولية إزاء مصير ثورة تعتبر بحق في عداد أعظم الثورات الشعبية والمعادية للإمبريالية في عصرنا الراهن، أوجب على زميلكم في المعتقل أن ينهض بمهمة إزاحة الستار عن واحدة من أكثر الأحداث إيلاماً في تاريخ بلادنا وثورتنا ويكشف للملأ عن طبيعة ومحتوى وعلة الهجوم المنافي للعهود على حزب الشعب الإيراني «توده».

منذ البداية أقول، بالإمكان أن يسأل البعض لماذا الآن؟ لم في هذه الأيام؟ لماذا هذا الهجوم الواسع على حزب الشعب الإيراني «توده»؟

أولاً: بالضبط لما للجواب على هذه الأسئلة من أهمية. ولأن هجوماً غريباً قد شن على حزب يستمد اسمه، وكذلك عرقه وجذره، محتواه وأهدافه من الناس الكادحين. وثانياً: متى؟ في أية مناسبة أو حالة تتعلق بشؤون الثورة في وطننا، بقضاياها، الصغيرة منها والكبيرة، قد لزم حزب الشعب الإيراني الصمت حتى يسكت الآن؟

إن بعض المسؤولين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، أعلنوا لهذه الحملة الغريبة حجة أغرب من الحملة نفسها، وهي على أي حال ليست من إبداعهم، كما أنها بدون أساس بالمرة، ثم إنها لا تليق بالأخلاق الإسلامية التي يعتبر شخصكم من ممثليها الجيدي السمعة.

---

(١) عضو المكتب السياسي وسكرتير اللجنة المركزية لحزب الشعب الإيراني (توده).

سماحة آية الله: إنكم تتمتعون بذاكرة جيدة، لتعودوا بذاكرتكم إلى ربيع وأوائل صيف عام ١٩٦٦. تلك الأيام التي كنتم مع ابنكم الشجاع في زنزانات «قزل قلق» وفي قبضة الجلادين وجلاوزة نظام الشاه.

إنني أنشر هذه الواقعة لأول مرة، إذ نشاهد أوجه تشابه بين الحال الذي يتعرض له رفاقي في المعتقل هذه الأيام، وما كنتم قد تعرضتم له، أنتم وهؤلاء الرجال المناضلون والمتفانون في المعتقل آنذاك. كنا قد قضينا، الرفيق الشهيد حكمت جو وأنا، عامين من الاعتقال والتعذيب، وكانت أيام عسف الملكية تتوالى يوماً بعد آخر. في ذلك الحين كنتم قد تعرفتم ولأول مرة، وعن كثب، بأناس لا يقيمون الصلاة إلا أنهم يتحلون بالتواضع والإخلاص، وذوي إيمان وقناعة بغد بلادهم الحر والمستقل، وبحتمية خلاص الشعب من أغلاله، يعشقون كلما هو إنساني وشعبي، يحملون حياتهم على أكفهم، تكبل أيديهم السلاسل في رواحهم ومجيئهم لمحاكم الظلم الشاهنشاهية: كنتم مترعجين بشدة، وسألتموني يوماً، ماذا يريدون أن يفعلوا معكم؟ أجبت إنهم يوعدوننا بالإعدام. وسألتم هل الأمر جاد؟ قلت: من هذا الوسط لا يخطر في بال أي منهم المزاح مع أحد. سألتم: ماذا تنوون أن تفعلوا؟ قلت: سندافع، وفي الواقع سنشن هجوماً على النظام المعادي للشعب. سألتم هل حقاً سينفذون الإعدام؟ قلت: لا أعتقد أنهم سيترددون. تفضلتم وقلتم: أليس بالإمكان الإقدام على ما يحول دون تنفيذ هذا الإجراء؟ قلت: فقط في حالة واحدة، ألا وهي التخلي عن معتقداتنا، ولكننا نفضل الموت بشرف على حصولنا حق العيش بأي ثمن، أي خيانة الآمال والأهداف الإنسانية لحزبنا وشعبنا. وكنتم تتلمسون بأننا سنستقبل مثل هذا الموت بترحاب.

اسألوا من حضروا المحاكمة والاستئناف حينذاك، عن الكلمات الأخيرة التي قلتها بالنيابة عن حزب الشعب الإيراني «توده» ودفاعاً عنه، ماذا كانت؟ إنني أكتبها لأول مرة. إذ إن التواضع الذي ربى به حزبي كل أبنائه منعني حتى الآن من ذكرها في المطبوعات. إن نص العبارة التي قلتها مخاطباً بها رئيس وأعضاء المحكمة كانت كالآتي: (رئاسة المحكمة، قضاة المحكمة. لقد وضعتمونا اليوم أمام انتخاب أحد الخيارين. أما التخلي عن مبادئنا المتعلقة بحب الإنسان وحب الوطن، أو تنفيذ حكم الإعدام بنا. وإنني

وبصوت عال أعلن ــ أن نفذوا..). أرجو المعذرة إذا اضطررت اليوم لاستعادة تلك الأوقات إلى الذاكرة. إن ما أصبوا إليه هو التدليل على الروحية التي ربّي ويربّي بها حزب الشعب الإيراني أبناءه.

في تلك الأيام كنت في حالة عدم ارتياح لما نعانيه، كما كنا مترعجين وقلقين لما تعانونه ومريديكم. وقد كنتم على بينة بما وجهت إلينا من التهم، التآمر على النظام الملكي، محاولة اغتيال الشاه، والتجسس.

أجل، والتجسس. بهذه التهمة الباطلة نفسها، سلم إلى زمر تنفيذ الإعدام بطلنا الوطني خسرو روزبه ورجال شرفاء وأماجد من أمثال العقيد سيامك والعقيد مبشري والمقدم وكيلي وحكمت جو وتيزابي ومئات ومئات من النشطاء والمتفانين من أبناء حزبنا.

هذا هو النهج القديم للإمبريالية والرأسمالية منذ وقت بعيد لإرهاب وتصفية معارضيها. ولكن لماذا في جمهورية إيران الإسلامية؟

إن التضامن والمساندة والتآزر، من قبل القوى المعادية للإمبريالية والمناضلة في سبيل الاستقلال والحرية، مع حزب الشعب الإيراني، وتضامن حزب الشعب الإيراني مع هذه القوى لا يمكن أن يطلق عليه أسماء أخرى.

بعد انتصار ثورة أوكتوبر الاشتراكية العظمى وتأسيس أول دولة للعمال والفلاحين في العالم، دأبت الإمبريالية والرأسمالية الاحتكارية على إلصاق هذه التهمة، تهمة التبعية، تهمة الجاسوسية والعمل لمصلحة الأجانب، بكل المكافحين من أجل الاستقلال والحرية والعدالة الاجتماعية في كل زوايا العالم.

استعرضوا أمامكم جميع حركات التحرر لشعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، سوف لا تعثرون على ما يناقض هذا القول.

إن الملايين من المناضلين من أجل الاستقلال والحرية في الجزائر وكوبا وفيتنام البطلة ونيكاراغوا وغيرها من الشعوب المكافحة والمناهضة للإمبريالية في العالم، وكذا المنظمات وقادة الحركات المذكورة، كلها قد أدرجت في القائمة السوداء للإمبريالية، بإلصاق مثل هذه التهم بها. وهكذا بالنسبة للمناضلين والنجباء من المسلمين ولسائر القوى التقدمية في البلاد. فإنهم ليسوا في استثناء من هذه القاعدة.

إن بإمكانكم التأكد من أن حزب الشعب الإيراني، ورغم محدودية إمكاناته، قام ومنذ بدايات نشاطه السياسي وحتى اليوم بتقديم الدعم والمساندة لحركات التحرر الوطني المناهضة للإمبريالية في العالم. فهل تعتبر هذه الحركات والأحزاب التي ساندها حزبنا، خادمة وعميلة لحزب الشعب الإيراني؟ وهل تعتبر كجواسيس لحزبنا؟ إن إثارة هذه الاتهامات الزائفة، كانت ولازالت ضرورية بالنسبة للإمبريالية العالمية وعلى رأسها الإمبريالية الأميركية، وبالنسبة لكبار الرأسماليين ومالكي الأرض الكبار للقيام بعملية النهب دون تضييق أو عراقيل.

سماحة آية الله: إنكم تراقبون بأنفسهم مجريات الأمور في وطننا، اليوم، وعن كثب.

من أين تنبت جذور الخلاف بين شريعة مداري وأمثاله وبين الشهيدين بهشتي ومحمد منتظري وأمثالهما؟ لماذا يقوم نصف نواب مجلس الشورى الإسلامي، ومن أجل رفع الظلم عن الفلاحين الكادحين والمحرومين، بإقرار قانون «الإصلاح الزراعي»، ويعتبرونه إسلامياً متفقاً مع الشرع؟ بينما يعتبر النصف الآخر من نفس نواب المجلس، وغيرهم، هذا القانون غير إسلامياً ومخالفاً للشرع؟ لماذا يقر سماحتكم والشهيد آية الله بهشتي وآية الله مشكيني بحق الفلاحين المحرومين وباسم الإسلام؟ ولماذا يعتبر آخرون هذا الحق مرفوضاً ومناقضاً للشرع وبنفس الاسم؟

أين يكمن جوهر الخلاف بين وزير العمل السيد توكلي بين العمال الكادحين؟ أومع محتوى حديث آية الله موسولي اروميلي حول قانون العمل؟

وقانون تأميم التجارة الخارجية الذي يحمل في جبينه ختم ودعم الدستور له، وموافقة مجلس الخبراء، لماذا بعد أشهر وأشهر من البحث والمناقشة وحتى بعد الإقرار أن يصبح الآن شيئاً لا حياة فيه؟ ومن هم الذين يمنعون تنفيذه؟ والمليارات من الأرباح التي يجنيها عن هذا الطريق كبار الرأسماليين، أية قوى تضمن تدفقها؟ ومن هم الذين يقفون وراء ذلك؟

سماحة آية الله: إن الدافع الحقيقي وراء توجيه تهم لا أساس لها إلى رفاقي الرازخين الآن في السجون، كان فقد بسبب وقوفهم الحازم إلى جانب مصالح العمال والفلاحين وسائر كادحي وطننا في هذا الصراع الاجتماعي.

إن رفاقنا لم يرتكبوا أي إثم، ولا يمكن إثبات تهمة عليهم. ليضعوا التلفزيون حراً، تحت تصرفهم، سيبرهنوا على هذه الحقيقة للجميع.

إن رفيقنا نور الدين كيانوري السكرتير الأول للجنة المركزية لحزب الشعب الإيراني، يقول حول تنسيب مثل هذه الجرائم والتهم (إن ذنبنا هو أننا دعينا، ومنذ وقت مبكر الطريق الصحيح للثورة، سواء في داخل الوطن أو على النطاق العالمي، وحددنا بوضوح مواقعنا التي نؤمن بصحتها ووقفنا بإصرار وصدق فيها).

إننا نحترم شعار لا شرقية ولا غربية طالما استهدف المحافظة على الاستقلال ووحدة الأرض والسيادة الوطنية. ونحن نعتقد، كما يعتقد آخرون ومن قادة جمهورية إيران الإسلامية بوجود واحترام العلاقات مع سائر الدول، وإلى المدى التي تتفق مع مصالح ومنافع بلادنا.

وعلى أساس الطبيعة الشعبية والمعادية للرأسمالية والإمبريالية لأنظمة الحكم في البلدان الاشتراكية، فإننا لم نضع علاقة المساواة بين البلدان الاشتراكية وبين الإمبريالية والعالم الرأسمالي الاحتكاري في الغرب.

إن قولنا واضح وبسيط، فلا يمكن أن تكون معاد للإمبريالية في وقت تناصب العداء للأقطار والقوى المعادية للإمبريالية. وهذا سبب آخر لتوجيه تهم لا أساس لها لرفاقنا بالعمالة والجاسوسية.

سماحة آية الله: إن هذه الهجمة على رفاقنا وعلى حزبنا، هي في الواقع هجمة على الثورة الإيرانية وعلى المسلمين الثوريين والمناهضين للإمبريالية.

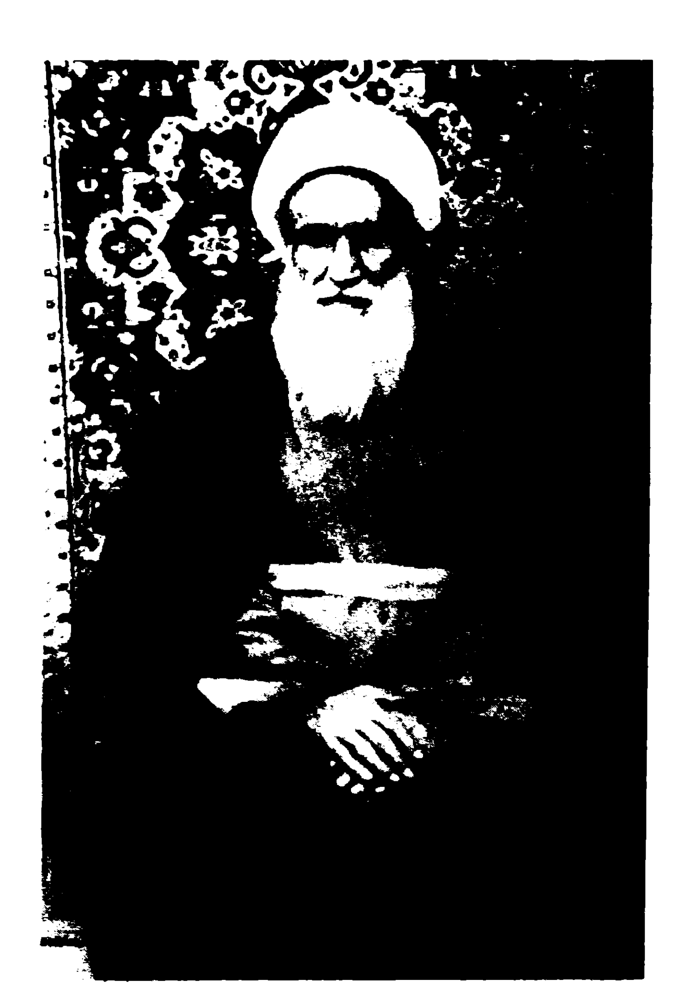
إن حزب الشعب الإيراني، الذي يحمل على كتفه ١٠ آلاف عاماً من السجن، الحزب الذي تحملت قيادته لحدها أكثر من ٣٠٠ عاماً من الاعتقال، الحزب الذي قدّم آلاف الضحايا في طريق الاستقلال والحرية والعدالة الاجتماعية، وتشهد على ذلك كل صحافته ونشرياته، كما تشهد خطواته الحازمة لحماية الثورة، كان وسيبقى ركناً من أركان ثورتنا المعادية للإمبريالية والشعبية.

إن الحقد الذي يحمله خدم الإمبريالية والرأسمال العالمي من أشباه ريغان وبيغن وحتى شريعة مداري وقطب زاده والمندسين في أجهزة الجمهورية الإسلامية الإيرانية، على حزب

الشعب الإيراني، ليس نتيجة حرصهم على أن يكون وطننا سالماً معافى، وإنما على العكس تماماً، إنهم يرون في حزب الشعب الإيراني السد الذي يقف في وجه تنفيذ أعمالهم الإجرامية والخيانية ضد مصلحة بلادنا الوطنية. لذلك فباعتقادهم أن هذا الحزب يجب أن يزال من هذا الطريق، لذا فإن اعتقال رفاقنا والتضييق على حزب الشعب الإيراني إجراءات سر لها فقط هؤلاء الأعداء لوطننا ولثورتنا المجيدة، وأسعدهم.

سماحة آية الله: إنني على يقين من أن أصدقاءنا القابعين الآن في المعتقلات لا يتألمون، وحتى في هذه الأحوال، مما يعانونه هم، إنما هم قلقون الآن أيضاً على الثورة الإيرانية ومصيرها، وعلى ما ستنجم عنه المؤامرة الرهيبة على الثورة والتي تم تخطيطها منذ زمن، ووضعت الآن قيد التنفيذ وتتحرك كعاصفة هوجاء صوب القلب النابض للثورة. أتقولون لا! اطلبوهم فرداً فرداً لتعرفوا الوزن الحقيقي للتهم الباطلة الموجه ضدهم، ولتعرفوا مدى عمق وحجم الأخطار التي تهدد الثورة مع الاحترام.

علي خاوري



اية الله الشيخ محمد الفاضل القائيني النجفي (١٣٠٠-١٤٠٥هـ):

امتنع عن اصدار فتوى ضد الشيوعية، واضطر بعد ذلك لمغادرة النجف الاشرف إلى إيران وبقي فيها حتى وفاته.



• مهند صلاحات

يعاني اليسار العربي بشكل عام والتيار الماركسي تحديداً من عدد من الأزمات الفكرية منذ نشأته الأولى في المجتمعات العربية والتي لم تكن البيئة الخصبة لنشأته، أو البيئة كاملة الظروف التاريخية والاجتماعية لنشأته كالتي رافقت ظروف نشأته الأولى في أوروبا فصعد وفرض نفسه بسرعة فائقة، وبدأت هذه الأزمات تطور في داخل التيار اليساري بعد انهيار الإتحاد السوفيتي الذي عكس انهياره أزمة لليسار العالمي ككل، وأخذت هذه الأزمات تأخذ أشكالاً متنوعة انعكست سلباً على الماركسيين العرب في فهم ماهية الماركسية من ناحية، ومن ناحية أخرى على طريقة تطبيقها وكيفية دخولها وإدخالها للمجتمعات و على كيفية جعلها فاعلة في عملية التغيير الاجتماعي الذي يترافق كما قال ماركس مع عملية التغير الاقتصادي.

ومن أشكال أزمات الماركسية العربية التي وقعت فيها، مسألة النقد الديني الذي أخذ في بعض مستوياته الطابع العدائي للدين، وكما هو معروف ضمناً بأن الماركسية هي منهجية علمانية تبدأ مما بعد الدين، فهذا بالفعل يوقع الماركسيين بإشكالية التناقض من حيث نقض ما سبق، فالماركسيون يعرفون بالتيار التقدمي والذي يسعى للتغير المستقبلي دوماً، ولكن سوء فهم هذه النظرة لدى البعض منهم جعلهم ينصبون في نقض آثار وتاريخ الواقع الحالي ومعتقداته.

البعض من الماركسيين وقع بمأزق عدم وعي مرحلة اليسار الحقيقي، فشرعوا ينظرون للماركسية نفسها كما ينظر لها الآخرون سواء من الأبعاد الدينية أو الرأسمالية، فوقع بخطأ تحليل الإسلاميين للماركسية التي يشاع فهمهم عنها بأنها تقوم على أساس فكرة " لا إله والحياة مادة" كمقدمة للكفر والإلحاد، على الرغم من أننا لو رجعنا لكل الكتب الماركسية بشروحاتها لن نجد لهذه العبارة أصل واقعي، لأن ذات الماركسية لم تأت لتنقض الدين، بل بدأت من بعده وبالذات بعد مرحلة الصراع الدامي بين البرجوازيات الرأسمالية والإقطاع والكنيسة،فهي نقيض الدين من حيث التشكيل والنشأة والموضوع، لا نقيض عدائي، فالماركسية انطلقت لتصلح الواقع الذي بين أيديها وغدا حتى المفهوم الفكري لدى الماركسيين هو أن الفكر الماركسي كأيدولوجيا ظهر بكل جوانبه لفرض نفسه على الواقع لإحداث حالة التغيير اللازمة كرد فعل على ظهور البرجوازيات التي انتصرت على المنظومة الإقطاعية والدينية في أوروبا، وكان الطرح المادي مبني على أساس التحليل العلمي أولاً وأخيراً لمجريات الحياة وعلى أسس العدالة والمساواة، لذلك نوه المفكر اللبناني الماركسي حسين مروة إلى مسألة وقوع الماركسيون العرب بسوء فهم لهذا المنطق الفكري ودعا الماركسيين إلى عدم التصدي أو الهجوم على الدين أو محاولة نقده منطلقاً من الثورة العلمانية التي تسببت بإخراج كل أوروبا من غيبوبتها وظلاميتها إلى مرحلة النهضة في القرن السابع والثامن عشر الميلادي، وكان هذا من أهم أسباب نجاح الحزب الشيوعي اللبناني الذي لم يتصدى للدين كونه دين وإنما تصدى لمسألة التشتت التي أوجدها التنوع الديني بالمجتمع موجداً ما يعرف بالحالة الطائفية فكانت معظم كتب الحزب ومفكريه من أمثال المفكر اللبناني الراحل مهدي عامل في نقض الطائفية ذاتها والدولة الطائفية.

فإن عدنا للبيان الشيوعي نفسه الذي كتبه كارل ماركس وفريدرك إنجلز في محاولة لتحليل وتفنيد ما ذكرته سابقاً حيث يبدأ البيان الشيوعي بهذه العبارة : "إن تاريخ أي مجتمع حتى الآن، ليس سوى تاريخ صراعات طبقية" ما يعني أن التحليل الماركسي لا يؤمن أصلاً بفكرة صراع الحضارات أو الصراع الديني الفكري، بل ينطلق من مبدأ صراع الطبقات المتفاوتة، وهذا ما يدلل على أن الماركسية بدأت فعلاً متجاوزة فترة الصراع مع الدين بشكل مباشر، وتركت مهمة هذا الصراع للرأسمالية نفسها التي هي في الأصل تقوم على مبدأ إلغاء الآخر كما الدين فتصطدم الرأسمالية مع الدين بعدائيتهما للأخر وكلاهما في الأصل نقيض للأخر فيعني هذا التضاد نشوء الصراع ضمناً.

وإن بحثنا أكثر حول محور ذات الفكرة نجد أن الماركسية تبدأ من مرحلة انتهاء الصراع الرأسمالي الديني أو كما أسماه البيان الشيوعي " البرجوازي الإقطاعي " لتبدأ بعده مرحلة الصراع الطبقي بين البرجوازية والبوليتاريا وهذا ما يفصله النص التالي من البيان " و المجتمع البرجوازي العصري، الذي قام على أنقاض المجتمع الإقطاعي، لم يلغ التناحرات الطبقية، بل أحل فقط محل الطبقات القديمة طبقات جديدة، و حالات اضطهاد جديدة، و أشكالا جديدة للنضال. غير أن عصرنا، عصر البرجوازية، يتميز بتبسيطه التناحرات الطبقية. فالمجتمع كله ينقسم أكثر فأكثر إلى معسكرين كبيرين متعاديين، إلى طبقتين كبيرتين متجابهتين مباشرة: البرجوازية و البروليتاريا.ومن خلال هذا النص اتضح جلياً مدى الفكرة التي انطلق منها ماركس وإنجلز وجاء من بعدهم مفكري الماركسية كلينين وماو لإخراج النظرية من طور النظرية إلى أرض الواقع، ولو أخذنا مثلاً التجربة اللينينية مثالاً على توضيح فكرة الإشكالية الدينية، نجد أن لينين رغم عراقة الكنيسة الارثوذكسية في روسيا إلا أنه لم يصطدم فيها بشكل مباشر بل تجاوزها وأستطاع أن يوصل الشعب الروسي بأكمله لتجاوز الكنيسة دون الاصطدام بها، وهذا ما فسر عودة الكثيرون من الروس للكنيسة ذاتها وازدهارها من جديد بعد تفكك جمهوريات الإتحاد السوفيتي.

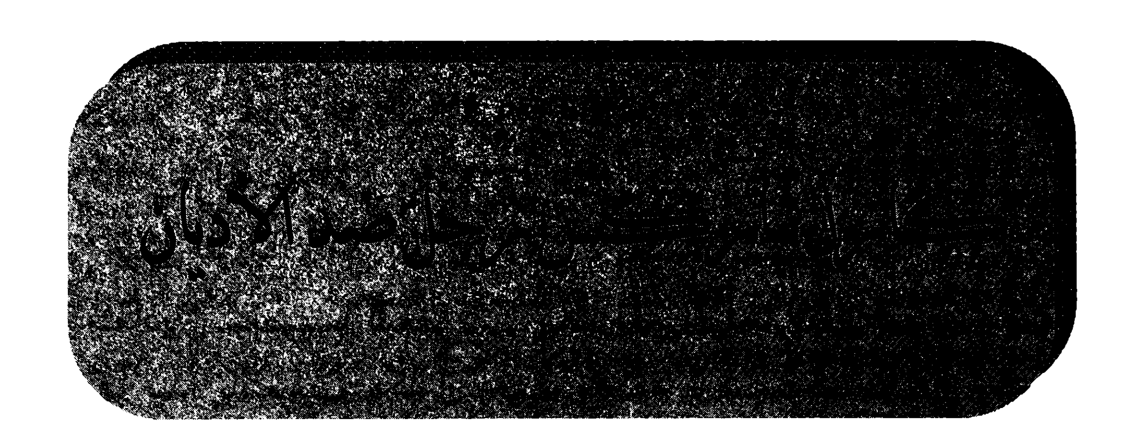
باختصار أن النقد الديني ومرحلة الثورة على الدين ليست من لبْ الفكرة الماركسية رغم تعارض الفكرتين، فالأولى الدينية تقوم على أساس النقل الديني والكتاب والتشريع والثانية تقوم على أسس فكرية علمية منطلقة من منطلق الاشتراكية العلمية، وهذا ما على الماركسيين العرب أن يعوه، والذين هم في الوقت الحالي يقفون بخط المواجهة مع الحركات الدينية وفلسفتها غير مبالين أو واعين لأساس مهمتهم التي حددها الفكر الماركسي لهم والتي تبدأ من دخول المجتمع من أبوابه لا صنع حلقات فراغ بينها وبينه على شاكلة ما يحدث الآن في المجتمعات العربية، فالأصل أن الحركات الإسلامية والدينية والقوى الإقطاعية بشكل عام كما يقول ماركس قد تحالفت جميعها في التصدي للقوة الشيوعية التي فرضت نفسها وليس العكس، فيقول البيان الشيوعي في مقدمته " شبح الشيوعية. ضد هذا الشبح اتحدت في حلف مقدس قوى أوروبا القديمة كلها : البابا و القيصر، مترنيخ و غيزو، الراديكاليون الفرنسيون و البوليس الألماني. "بمعنى أن القوى الإقطاعية والرجعية كما يصفها ماركس قد اتحدت في حلف واحد ولا يزال هذا الحلف

يتجدد في سبيل التصدي للشيوعية التي تتسع وليس العكس، غير أن الماركسيين العرب فهموا الفكرة معكوسة فشرعوا بتبني العديد من الأبحاث والدراسات لبعض الباحثين في أصول الأديان ونقضها وفتحوا باب معركة مع القوى الرجعية والإقطاعية والدينية، على الرغم من أن العديد من الدراسات التي تبناها هؤلاء الماركسيون العرب لا تمثل مذهب فكري أو أيديولوجي محدد بل تعكس شخصية الباحث أو المفكر نفسه.

إذا فالماركسيون يعانون في الوقت الحالي من سوء تقدير للحالة فاستبقوا الحدث والمرحلة، فبدلاً من انتظار مرحلة الاصطدام الديني الرأسمالي شرعوا نيابة عن الرأسمالية بهذا الصدام فأوقعهم بين عدوين تسببا في إخفاقهم أولاً كماركسيين في مجتمع عربي، وفي هلاك الفكرة الاشتراكية وتخلخلها في هذه المجتمعات، وهي كانت بالأصل مسألة توريط من قبل الرأسماليين الذين تجنبوا دخول المعركة بشكل مباشر فورطوا فيها الماركسيين على شاكلة توريط الأمريكان الإتحاد السوفيتي السابق في دخول أفغانستان.

استباق الماركسيون المرحلة والنقد الديني ساعد في إفشال نظرية دخول المجتمع الماركسية لأنهم لم يعوا بعد بأن المنطقة العربية تعاني من سلسلة ضخمة من الأزمات، وهي بشكلها الحالي أشبه ما تكون أوروبا في مرحلة العصور الوسطى، لذلك فهم بدلاً من الاستعداد لما بعد مرحلة الثورة البرجوازية على الدين والإقطاع والرجعية دخلوا المعركة بدلاً عن البرجوازية فخسروها قبل أن يبدؤوها وأخفقوا إخفاقاً ذريعاً، لأن الرأسمالية بأدواتها من سياسية السوق وغيرها الأقدر على المواجهة مع التيار الديني والإقطاعي من الاشتراكيين.

يجب أن يعي الماركسيون أكثر أنهم قد استبقوا مرحلة الصدام، وأن عليهم التريث والانتظار فمهمتهم هي التصدي للرأسمالية وليس للدين، فالصدام الرأسمالي الديني هو من صالحهم أولاً وأخيراً، وليس من صالحهم أبداً أن يقع بين الاثنين، حتى يعيدوا صفوفهم من جديد بعد إخفاقهم الكبير.



عرض لكتاب: كارل ماركس رجل ضد الأديان
لمؤلفه: عصام عبدالفتاح
دار النشر: الكتاب العربي

(الفلاسفه أنواع .. منهم من يبقى ذكره أشهر من أفكاره .. ومنهم من تبقى أفكاره وتموت ذكراه .. ومنهم من لايتبقى منه .. لاهذا .. ولاذاك .. ويلفظه التاريخ .. ويتلاشى من ذاكرته .. ومنهم من يبقى ذكره .. وفكره للأبد .. من الصعب بل من المستحيل تاريخياً نسيانه .. وتجاهل أثره ، حتى وإن تقلصت تماماً ، فيما بعد مساحة الإهتمام وبأفكاره ، إلا أنها تظل باقيه ، وستبقى كذلك بما حققته ، ذات يوم من تواجد وتأثير ومن النوعية الأخيرة كان.. كارل ماركس)

تلك بداية المقدمة لذلك الكتاب ، الذي أصنفه كتاب لأشهر شخصيه مرت على البشريه الغراء في القرن العشرين ، حقيقة الأمر كان كارل ماركس أقوى شخصيه تاريخية رأيتها تأثيراً على العالم ، كانت أفكاره ليست مجرد أفكار بل كانت قناعات دولية، وإيماناً بأفكاره تلك كانت تتصارع الدول ، وعلى مخاض تفكيره تولدت أسباب الحرب البارده التي فجرت دول ، ورفعت دول .. لم أرى تأثير فكري كهذا !؟ برغم من إختلافي معه جملةً وتفصيلاً فيما يحمله رأسه من أفكار ، إلا أنني أعجبت بتأثير رجل غريب الأطوار على العالم كافه ، وفي غمرة إنشغالي بالقراءات الأخرى ، عاجلني طلب

من شخص عزيز للبحث عن كتب ذات صلة بالفكر الشيوعي ، وكان البحث وكانت القراءة، شاكرة وممتنة لذلك الحافز..

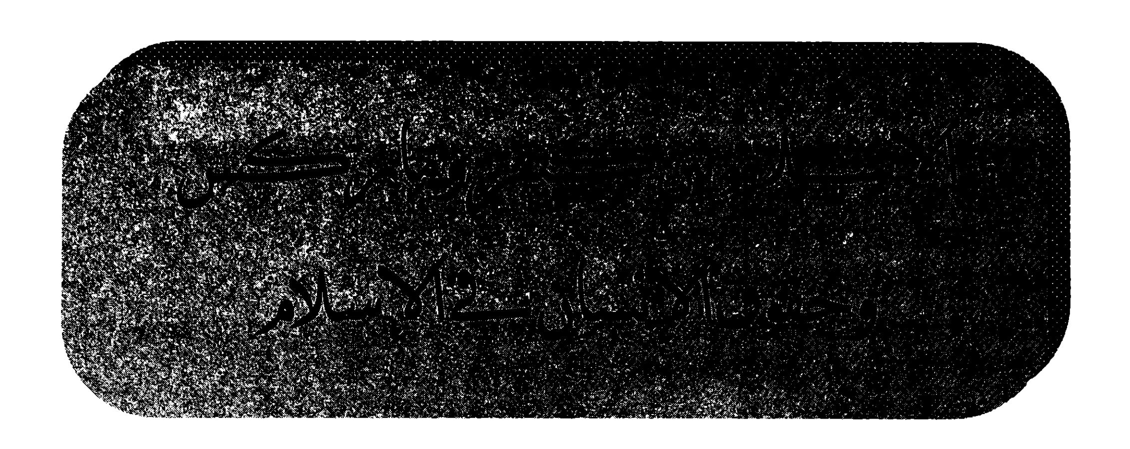
أوجز الكاتب لمحات عن حياته في المقدمه حيث يصفه بالصحفي ، والفيلسوف ، والمنظر الإجتماعي ، حيث له تأثير كبير في الفكر الإنساني العالمي خلال القرنين الماضيين التاسع عشر الذي ولد خلاله ، والعشرين الذي شهد ذروة تألق أفكاره وإنتشارها عالمياً عاش معظم حياته طريداً ، من بلد إلى آخر ، بعد أن تسببت أفكاره في تقسيم العالم إلى معسكريين متعاديين لبعضهما البعض .. يبدأا بعد المقدمة تلك بعنوان (كارل ماركس : بورتريه) وفيها يبدأ بالتعريف بكارل حيث وصفه بالفيلسوف الألماني واجتماعي وثوري محترف ويعتبر المؤسس الرئيسي لحركتين جماهيريتين قويتين : هما — الإشتراكية الديمقراطية والشيوعية الثورية، حاصل على الدكتوراه في الفلسفه ، حيث عرف عنه الذكاء وسرعة التحصيل العلمي ، أما سماته النفسيه :فكان يعاني من أمراض نفسية .. متكررة، كما يعاني من الكآبة والفتور وعدم القدره على العمل لفترات طويلة، وقد فقد جميع أصدقائه عدا (فريدريك إنجلز) وأصبح أكثرهم أعداء له ، أما مواصفاته الشكلية: فكان طويل القامة، عريض المنكبين ، واسع الجبهة، كثيف الشعر ، وجهه داكن لحد الزرقة كان حيوياً ، نشيطاً ، لايهدأ له بال ولا ينام إلا أربع ساعات من النهار .. حياته: عاش على حد الكفاف والفقر ، معوزاً .. نفي من ألمانيا وتوجه إلى لندن ..لم يكن له عمل ثابت يقتات منه سوى المبالغ المالية التي يستلمها بصورة منتظمة، من صديقه فريدريك إنجلز ، الطريد :عاش حياته متنقلاً ، يبحث عن الآمن والهروب من المطاردة السياسية سمت حياته ، حيث ماتفتح له مدينة ذراعيها حتى تنقلب عليه لتنفيه بسبب أفكاره ، أنتقل إلى باريس ثم طرد وتوجه إلى بروكسل ببلجيكا ، ثم عاد إلى المانيا واستقر بكولون ، وقضى بقية حياته لاجئاً في لندن ، كتاباته :معظم كتاباته تم تدوينها وذلك يشمل مراسلاته وملاحظاته الخاصه بخطبه وقد نشرت مقالاته الفلسفيه أثناء حياته ، وعددها ١٥ مقال .. وكتاب أساسي يتألف من ٧٠٠ صفحه وهو كتاب (رأس المال) وقد قضى ٣٠ عاماً في كتابته ونشر المجلد الأول ، وقام صديقه إنجلز بنشر المجلدين الثاني والثالث، الماركسيه: وهي سبب مجده الشخصي ، حيث تعتبر منهج تطبيقي خاص شرح النظرية الشيوعية..

يبدأ الفصل الأول من الصفحه ١٥ .. تحت عنوان (الميلاد .. والنشأه..)!! وتناول ماورد أعلاه بأسهاب وشرح مفصل ، ثم يعرج لفقرة معنونة بـــ (ماركس ضد الرب..) فقد كانت طبيعة ماركس تميل للجانب الإلحادي المادي ، بعيد عن الإتجاهات الدينية فقد كتب يقول في إحدى مقالاته إن نقد الدين هو الشرط الأول لكل نقد وقد بدء بإعتناق المذهب الإلحادي عندما كان في سن السادسه والعشرين وهو يهودي مرتد عن دينه ، بسبب ماعاناه من إضطهاد ديني في ألمانيا خلق لديه نزعة إلحادية .. وقد دعا وروجٍ للإلحاد في حياته ، ثم يأتي عنوان ماركس والفلسفه الهيلجية أولى فيها ماركس إهتماماً خاصاً بدراسة النظريات الأقتصادية كنظرية آدم سميث ، وبدء بمحاولة إيجاد رابط مابين النظريات وعلم الأقتصاد وفلسفة هيجل التي أحدثت ثوره فكرية في العديد من الدول الأوروبيه ، خاصه في ألمانيا ، ثم .. يتحول ماركس ضد هيجل ، وهاجمه .. وتحول إلى منهج فيورباخ وفجأه أنقلب عليه هو الآخر . وبعدها توجه ماركس إلى الصحافة من خلال الجريده الرينانيه ومؤسسيها البرجوازيون الراديكاليون في رينان والتي كانت تصدر في كولونيا وكان توجه تلك الجريده الاهتمام بشئون التجاره والصناعة بجانب التوجه الأساسي وهو النقد السياسي ، وقد أشتهر بالأسلوب النقدي العنيف ضد الاوضاع السياسيه والأجتماعيه المتردية مما ورطه في مناقشات حامية مع رؤساء التحرير والعديد منٍ كُتّاب الجريدة، من ثم تم تصعيده مباشرة ليكون رئيس التحرير ، ومن حينها أصبح رجلاً ثورياً تطارده الحكومات الأوروبية بإستثناء بريطانيه ، وبقيادته اصبح الإتجاه الثوري عنيفاً في تلك الجريده ، فخضعت لرقابه ومن ثم لتعطيلها..

يبدأ الفصل الثاني بعنوان ماركس .. والشيوعيه .. البدايات ، والتعريف!!، وعرفها في اللغه مصدرها شيوع ، وشيوع الشئ هو مالا سند محدد لملكيته ، وله أكثر من صوره وأشهر شيوع ملكيه لديهم للأرض ، وعلى مستوى التعريف السياسي : تشير التعريفات السياسيه أنه مذهب سياسي وفكري يقوم على الإلحاد وأن المادة هي أساس كل شئ ، ويفسر التاريخ .. بصراع الطبقات .. وبالعامل الإقتصادي وهي كحركةٍ تاريخية توسعت على حساب غيرها بالحديد والنار .. وتعريف آخر يقول ان الشيوعية: نظرية إجتماعية ووحركة ... سياسية ترمي إلى السيطره على المجتمع ومقدراته لصالح أفراد المجتمع بالتساوي ولايمتاز فرد عن الآخر بالمزايا التي تعود إلى المجتمع بدايات الشيوعية.. تعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد ، حيث فكر الفيلسوف اليوناني أفلاطون في إقتراح

يقضي بوضع الملكية العقارية.. في يد الطبقة المثقفة من المجتمع لكي يبعد عن طبقات المجتمع الأدنى التناحر فيما بينها ، والعنوان المهم في ذلك الفصل هو ... الشيوعية كما آمن بها ماركس .. حيث قوله إن الشيوعية هي المراحل الحتميه في تاريخ البشريه ، تأتي بعد مرحلة الإشتراكيه ، و كتطور تاريخي لها ، يبدء الفصل الثالث بعنوان كارل ماركس الطريد! ويتحدث فيه بإسهاب عن مراحل نفيه وتنقلاته بين الدول المذكوره أعلاه ، ومرحلة صداقته مع أنجلز ، ثم يأتي الفصل الرابع بعنوان ماركس في لندن مرحلة التنظير السياسي!! وفي منفاه الأخير لندن ألف كتابه.. الماركسية وهنا كان المنعطف الاكبر الذي كان له الفضل الكبير لذيوعه وشهرته وبدأت رحلته مع الحركة العمالية، وكان بالتعاون مع إنجلز نجح في تأسيس (الجمعيه الدوليه للعمال) ذات الشعبيه واسعة الصيت بين أمريكا وألمانيا وهي الإنطلاقه الأولى لتأسيس عدد من الأحزاب اليساريه منها الحزب الإشتراكي ، الديمقراطي الإلماني ، وشعارها (ياعمال العالم إتحدوا) ثم يبدأ الفصل الخامس بعنوان (ماركس والماركسيه .. مرحلة التنظير الإقتصادي!!) وتطرق فيها ل الديالكتيك ، ولمقولته الشهيره (الدين أفيون الشعوب) ، ثم يبدء الفصل السادس بعنوان) ماركس .. ومرحلة التنظير الإقتصادي .. رأس المال!! (وتطرق فيه لكتابه الذي يقع في ٧٠٠ صفحه من خلال ٤٠٠ مجلد وقد ترجم لجميع لغات العالم بلا إستثناء ولايزال يطبع حتى اليوم ، وفيه شرح كامل بإيجاز وإقتضاب لكتابه بأقسامه كاملة.

وفاته وهي نهاية مصيرية حيث صاغ مشروعه الفكري في أوراق قد أستترفت صحته تماما وبدأ رحلة المرض المريرة ولاسيما سنواته الثمانيه الأخيره ، ١٤ مارس) آذار (سنة ١٨٨٣ كان كارل ماركس جالساً أمام مكتبه ، شهق شهقه واحده ثم أسلم الروح لبارئها ودفن مع زوجته مقبرة هايجات في لندن ، وله من النسل ٣ بنات ..ايلينوار ايفلين ، لورا لافاررج ، جيني لونج وأبن البنت الأخيره أصبح فيما بعد عضو في الحزب الأشتراكي الفرنسي .. ثم يأتي الفصل السابع بعنوان (المراسلات .. والملحقات) ويحتوي مراسلات لكارل وخطابات إلى بناته وزوجته ،ثم يختتم الكتاب بصور مختلفه لكارل ماركس وبناته وزوجته وصديق عمره إنجلز ، ولتماثيل عديدة في مختلف أنحاء العالم لهما، وصور لتوقيعه الشخصي ولمترله..



• الدكتورة: نعيمة شومان[(١)]

هذا الكتاب دراسة تعرض لأسس علم الاقتصاد ومنطلقاته إضافة إلى المذهب الاقتصادي في المجتمع الرأسمالي لتنتقل إلى عرض الموضوع نفسه في المجتمع الاشتراكي وذلك من خلال إبراز الثغرات والسلبيات التي ظهرت في كلا النظامين من خلال مفاهيم وسائل الإنتاج، والملكية والتوزيع، والعمل والحرية وسواها من العناصر التي تتحكم في مسيرة هذا النظام أو ذاك لتدلف إلى مكونات علم الاقتصاد في المجتمع

---

(١) من مواليد حلب ١٩٣٢.
سافرت إلى الجزائر عام ١٩٧٠ لتدرس الاقتصاد في جامعة قسنطينة حول "الاقتصاد التطبيقي في الدول النامية مع المقارنة بين مصر والجزائر".
ذهبت الى فرنسا عام ١٩٧٣ وحصلت على الدكتوراه الأولى من جامعة السوربون ــ باريس ١ عام١٩٧٦.
عملت كخبيرة اقتصادية في "اتحاد المصارف العربية الفرنسية" في باريس (اليوباف) حتى وصلت إلى رتبة مديرة الدراسات الاقتصادية والمالية.

شاركت في العديد من المؤتمرات الدولية ومنها المؤتمر الدولي للأمم المتحدة الذي انعقد في اليونسكو في باريس عام ١٩٨٩. كانت العولمة وما زالت، شغل الكاتبة الشاغل. لقد لاحقت أحداثها يوماً فيوم. وكشفت خباياها وأدواتها وتطوراتها ونتائجها، ضاربة عرض الحائط بصقورها وخفافيشها... فمن دراساتها الاقتصادية والمالية الدولية ومهماتها الأطلاعية، إلى أطروحتها الثانية المسماة (كتاب العصر) بعنوان: التكنولوجيا الحديثة، الديون والجوع وربما نهاية العالم ومحاضراتها في المؤتمرات الدولية والملخصة في كتاب بعنوان: العولمة في النظم التكنولوجية الحديثة والتفتيش عن طريق بديل، وبقية كتبها، لم تأل الكاتبة جهداً في كشف نكباتها، والتحذير من خططها وأهدافها، من استئثار طغمة مستشرية من البشر بثروات الأرض المحدودة، ومقدرات العباد.

وتتالت الأحداث متلاحقة لتؤيد توقعاتها. لقد استنزفت الموارد الطبيعية وعلى رأسها الطاقة، وبددت العباد جوعاً وفقراً ومرضاً، وشردت وهامت على وجهها في مشارق الأرض ومغاربها باحثة عن لقمة عيشها، بل واستعبدت في عقر دارها... وتلتها الطبيعة التي طالما حذرت الكاتبة من تلوثها وانتقامها لتلك الكائنات.. فالأعاصير التي فلتت من عقالها، والصواعق والحرائق، واضطراب الفصول وتناثر الجبال والأراضي التي تغور في كل مكان.. وتعود بنا الكاتبة في كتابها هذا العولمة ، بداية ونهاية، لتكشف لنا جذورها الممتدة إلى ولادة الصهيونية العالمية بوقائع مدهشة لا تدع أي مجال للشك.

فالبترول، ينبوع حياتها، والشريان الرئيسي الذي يغذي امتدادها، صحيح أن في نهايته نهايتها، إلا أن البشرية جمعاء، التي قطعت عنها طرق العودة، قد تفقد سبل البقاء....

الإسلامي محللة المذهب الاقتصادي فيه، شارحة منطلقاته وأسسه ومكوناته وذلك من خلال أشكال الملكية في الإسلام ونظام المحرمات في الاقتصاد مبينة أهمية النظرية الاقتصادية الإسلامية من خلال التركيز على مفهوم العدالة الاجتماعية.



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن الهدف من هذا الكتاب ليس الدخول في أحكام النظريتين، الماركسية، والرأسمالية وفلسفاهما من حيث هي، وإنما من خلال انعكاسهما على المجتمع الإنساني من سعادة ورفاهية وعدالة وأمان، وكيف استطاعت الامبراطورية، الإسلامية على امتداد مساحاتها الشاسعة والواسعة، حتى في فترة انحلالها في عهودها الأخيرة، أن تتلافى طوابير العاطلين عن العمل من الحاملين لأعلى الشهادات، والألوف المؤلفة من الجائعين المنتظرين منذ أيام للحصول على كأس صغير من الحساء، على بعد عشرات الأمتار من البيت الأبيض

الأمريكي صبح مساء، وملايين النائمة في العراء، في قيظ الصيف وقر الشتاء... بينما توصلت اليمن في عهودها الإسلامية النيرة -على سبيل المثال- إلى الحصول على لقب "اليمن السعيد" لشمول السعادة والرفاهية والحياة الكريمة لكل فرد من أفرادها، في طول البلاد وعرضها، وكيف توصلت بعض المدن الإسلامية (الكوفة) في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى إعادة الأموال، التي كانت ترسل إليها لتوزيعها على الفقراء والمحتاجين، إلى بيت المال لعدم وجود من يستحق فيها الزكاة (يوجد في الوقت الحاضر مايزيد على أربع أخماس المعمورة يستحق فيها الزكاة)، وكيف كان الخليفة عمر بن الخطاب يعتبر نفسه مسؤولاً حتى عن الشاة الجائعة ولو كانت في أقصى المدينة، بينما لايعتري أحد من الحكام، في الوقت الحاضر، أي هاجس للملايين التي تموت في ظل رعايتهم جوعاً وسقماً وبلاء..؟! ولابد لنا إذاً، في هذا الكتاب، للوصول إلى هذا الهدف، بعد أن دُوِّل النظامان وفرضت مشاكلهما وحلولهما على العالم أجمع، من دراسة العناصر التالية:

١- تحليل المشاكل التي طرحها المذهبان لاستشفاف ما إذا كانت هذه المشاكل، هي بالفعل، مشاكلهما الحقيقية بالذات، قبل أن تصبح مشاكل العالم أجمع، ومشاكل الإنسان في كل مكان...؟

٢- استعراض الوسائل والحلول المعتمدة لحل هذه المشاكل، وما إذا كانت قد أتت أكلها الطيبة لشعوبها بالذات، قبل أن يعم خيرها على جميع الناس...؟

٣- ماهي المشاكل التي طرحها الإسلام، وماهي الحلول التي قدمها للشعوب المستضعفة التي استظلت بمظلته، من كافة الأعراق والألوان، على امتداد مسافات شاسعة، من شمال الكرة الأرضية إلى جنوبها، خلال قرون عديدة من الزمان، وكيف استطاع أن يؤمن لها صنوفاً من السعادة والحياة الكريمة اللائقة بالإنسان؟!!

٤- هل مازال المسلمون يملكون ذات الوسائل والمعطيات لتقديم ذات الحلول التي تمكنهم من تطبيق أحكام الإسلام؟..

أم أن ماجرى على هذا الكون من تحكم النظامين وغطرستهما، وتخريبهما، واستهتارهما بالإنسان، ومحاربتهما له خلال قرنٍ من الزمان، وفي كل مكان، لم يبق من الإسلام للمسلمين سوى:

- العبادات المجانية.
- الموت في سبيل الله، الذي هو -في الواقع، في سبيل الأمريكان!..

القسم الأول:

الاقتصاد كعلم أو مذهب ماهو المذهب الاقتصادي؟ وماهو علم الاقتصاد؟ لابد من التنويه بأن لعلم الاقتصاد، خلافاً لبقية العلوم الطبيعية، تعريفين أو أكثر، تختلف باختلاف المذهب الاقتصادي الذي يراد تطبيقه .وسنتناول أولاً التعريف بشكل عام. فعلم الاقتصاد: هو العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها، وربط تلك الأحداث والظواهر بالأسباب والعوامل العامة التي تتحكم بها.

وأما المذهب الاقتصادي: فهو عبارة عن النهج، الذي يفضل القائمون على تفسير الحياة الاقتصادية، بالطريقة التي يتبعونها، تطبيقه في حياة المجتمع، وحل مشاكله العلمية والعملية وبتعبير آخر: العلوم الاقتصادية: هي دراسات منظمة للقوانين الموضوعية التي تتحكم في المجتمع في حياته الاقتصادية، والمذهب الاقتصادي هو عبارة عن نهج خاص للحياة، يطالب أنصاره بتطبيقه لتنظيم الوجود الاجتماعي على أساسه، بوصفه المخطط الأفضل الذي يحقق للإنسانية ماتصبوا إليه من رخاء وسعادة على الصعيد الاقتصادي.

وعلى هذا، فالمذهب هو دعوة عمل وتصميم، والعلم كشف أو محاولة كشف عن حقيقة وقانون. لهذا السبب كان المذهب عنصراً فعالاً وعاملاً من عوامل الخلق والتجديد، وأما العلم فهو يسجل مايقع في مجرى الحوادث الاقتصادية كما هو دون تصرف أو تلاعب. وعلى هذا الأساس، فقوانين المادية التاريخية علم، والنهج الاشتراكي مذهب - حسب ماركس - والقوانين الطبيعية علم، والنهج الرأسمالي مذهب -حسب آدم سميث وريكاردو إلا أنه إذا تبين لنا -كما تبين لدى قسم كبير من الباحثين العصريين- أن ماركس لم يكن على صواب في تفسير المادية التاريخية والقوانين الطبيعية التاريخية، بل إنه تصرف بها وأخذ منها ما يناسبه، وأن آدم سميث وريكاردو قد حصرا القوانين الطبيعية في ظل النظام الحر المطلق، أي أنها ليست كالقوانين الطبيعية في الفيزياء والكيمياء، تطبق في كل مجتمع، وكل زمان ومكان، وهي بذلك لاتتصف بصفة العلم، أدركنا أن الاقتصاد كعلم ليس له أساس موضوعي، فلم يبق إذاً إلا الاقتصاد كنهج. إن ماقصد إليه النهجين - في الواقع- من إصباغ صفة العلم على نهجيهما، هو التدويل لكل نهج من جهته، وجعله صالحاً لتطبيقه لكل شعب على وجه الأرض، ولكل زمان ومكان، بغية مد هيمنته وسيطرته على العالم أجمع. أما وقد أثبت النظام الماركسي فشله على أرضه بالذات في عمر لم يتعد النصف قرن، وتربع الثاني وحده على عرش متداعي الأركان وسوف لايطول به العهد أيضاً لسنوات، فإن ماكان أساسه هشاً لايؤمل له الصمود "وإن للباطل جولة ثم يضمحل.

الفصل الأول النظرية الماركسية كعلم أو مذهب

آ-المفهوم العلمي للماركسية:

١- المادية التاريخية: تعتبر المادية التاريخية- في رأي الماركسية- أنها الطريقة الوحيدة التي تفسر التاريخ والحياة الإنسانية بكافة ظواهرها. وبتعبير آخر، إن الوضع الاقتصادي، وعلى وجه التحديد، وضع القوى المنتجة ووسائل الإنتاج، هي التي تصنع تاريخ الناس وتنظمهم وتطورهم، وتحدد أوضاعهم السياسية والدينية والفكرية، وما إليها من ظواهر الوجود الاجتماعي.

وهنا، لا حاجة لنا في الدخول في الديالكتيك الفلسفية التي اتبعت أساساً لاستنباط تلك القاعدة العلمية، ولا التساؤلات التي انصبت عليها، وكلها تدور في حلقة مفرغة: (هل الدجاجة أصل البيضة، أم البيضة أصل الدجاجة؟!....) فعلى سبيل -المثال: هل المجتمع يغير الأفكار أم الأفكار تغير المجتمع؟ جواب ماركس" لا هذا ولا ذاك، إنها وسائل الإنتاج"..

وإذا كانت وسائل الإنتاج تصنع التاريخ وتغير البشر، فما هو السبب في تغيير وسائل الإنتاج؟ جواب ماركس "إنها وسائل الإنتاج ذاتها" ولذا، فلسوف نعتمد على التطبيق والمقارنة والواقع لفحص النظرية الماركسية لنرى ما إذا كانت وسائل الإنتاج هي التي كانت المحرك الأول في نشوء الماركسية ذاتها، وفي البلدان الاشتراكية على وجه التحديد لنحكم من خلال التطبيق على صحة النظرية، وبالتالي درجتها من المحتوى العلمي. ولابد لنا- في بادئ الأمر- من لفت النظر إلى الفرق الشاسع بين الباحث التاريخي والباحث العلمي في مجال العلوم الطبيعية (كالفيزياء، والكيمياء والرياضيات،... الخ)، فإن الباحث التاريخي الذي يريد أن يفسر المجتمع البشري ونشوءه وتطوره لايستطيع أن يفحص هذه الظواهر بصورة مباشرة، كالعالم الطبيعي (في مخبره الخاص)، وإنما هو مضطر إلى تكوين فكرة عنها بالاعتماد على النقل والرواية وشتى الآثار العمرانية وغيرها. كما أنه لايملك لتحريها مايملكه العالم الطبيعي من إجراء التجارب وتقديم الدليل التجريبي على نظرياته، وعلى هذا، فهو لايملك سوى الملاحظة التي تعتمد -كما ذكرنا- على الرواية.

فمن ناحية الملاحظة بالذات، فإن الماركسية لم تكن تملك حين وضعت مفهومها الخاص عن التاريخ، سوى الملاحظة المحدودة في نطاق ضيق لاكتشاف قوانين التاريخ كلها واليقين العلمي بها. فقد قال (أنجلز) وبما أن البحث عن الأسباب المحركة في التاريخ

مستحيلاً تقريباً في سائر المراحل السابقة بسبب تعثر علاقتها واختلاطها مع ردود الفعل التي تؤثر بها، فإن عصرنا قد بسط هذه العلاقات كثيراً بحيث أمكن حل اللغز: فمنذ انتصار الصناعة الكبرى في انكلترا، لم يعد خافياً على أحد بأن النضال السياسي كله يدور فيها حول طموح طبقتين إلى السلطة: الاستقراطية، والبورجوازية." ومعنى هذا، إن ملاحظة الوضع الاجتماعي، في فترة معينة من حياة أوروبا، بل وفي انكلترا وحدها بصورة خاصة، كانت كافية في رأي المفكر الماركسي (انجلز) لليقين العلمي بأن العامل الاقتصادي، والتناقض الطبقي، هو العامل الأساسي في التاريخ الإنساني كله، بالرغم من أن فترات التاريخ الأخرى لاتكشف عن ذلك لأنها غائمة معقدة، كما اعترف هو نفسه، مع أن سيطرة عامل معين، على مجتمع معين، في فترة معينة، لايكفي لتعميم سيطرته الرئيسية في كل أدوار التاريخ، وفي كافة المجتمعات. أما الناحية التطبيقية، فهي المقياس الذي سنلجأ إليه لاختيار صحة النظرية الماركسية، على أرضها بالذات، أي في البلدان الاشتراكية وذلك تماشياً مع الأهمية الكبيرة التي يعطيها ماركس نفسه للناحية التطبيقية في كشف مدى صحة المقياس العلمي، وقبل أن يطول العهد ونعتمد على الروايات السليمة منها أو الفاسدة. فالناحية التطبيقية -حسب الماركسية نفسها- هي المقياس الأعلى لاختبار صحة كل نظرية. وكما قال (ماوتسي تونغ): "إن نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية تضع التطبيق في المكان الأول. فهي ترى أن اكتساب الناس للمعرفة يجب ألا ينفصل في أية درجة كانت عن التطبيق، إذ أن إهمال التطبيق يوقع في المجرد الذهني"... ولنأخذ القسم الخاص من التطبيق للنظرية في المجال الذي يتصل بتطور المجتمع الرأسمالي ونشوء الاشتراكية. والسؤال الذي يفرض نفسه هنا: هل حصلت الثورة الاشتراكية نتيجة لنمو الرأسمالية الصناعية وبلوغها الذروة؟ في الواقع، كلنا نعلم أن الثورة الاشتراكية، في البلدان التي طبقت فيها الاشتراكية تطبيقاً جزئياً مثل: بولونيا، وتشيكوسلوفاكيا، والمجر، لم تنبثق عن تناقضات المجتمع الداخلية، وإنما فرضت فرضاً من الخارج بقوة الجيش الأحمر، أي بواسطة الحرب الأجنبية والغزو العسكري المسلح. وإلا فأي قانون من قوانين التاريخ شق ألمانيا نصفين، وأدرج قسمها الشرقي ضمن العالم الاشتراكي، وجزءها الغربي ضمن العالم الرأسمالي؟ أهو قانون القوى المنتجة (التي هي واحدة في الشطرين) أم قوة الجيش الفاتح؟

وأما في البلدان التي طبقت فيها الاشتراكية بشكل كلي عن طريق الثورات الداخلية، فإن هذه الثورات لم تحصل طبقاً للنظرية التي حل بها الماركسيون كل ألغاز التاريخ وهي: "المادية التاريخية." ففي روسيا مثلاً، وهي البلد الأول في العالم الذي سيطر عليه النظام

الاشتراكي عن طريق الثورات الداخلية، فإن هذه الثورات لم تحصل نتيجة نمو وسائل الإنتاج والقوى المنتجة. فالقوى المنتجة فيها لم تكن لتبلغ الدرجة التي تحددها النظرية لإمكان التحول واندلاع الثورة الاشتراكية. لقد كانت روسيا- في الواقع -في مؤخرة الدول الأوروبية من الناحية الصناعية لكي يلعب تزايد القوى المنتجة دوره الرئيسي في تقريرٍ شكل النظام، بل -على العكس- نمت تلك القوى في فرنسا وبريطانيا وألمانيا نمواً هائلاً، ودخلت هذه البلاد مرحلة عالية من التصنيع، ومع ذلك، فبمقدار ارتفاعها في هذا المضمار، كان بعدها عن الثورة ونجاتها من الإنفجار الثوري الشيوعي المحتوم في مفاهيم المادية التاريخية. أي أن الاتجاه الثوري في روسيا لم يخلق نتيجة للثورة الصناعية وتطور وسائل الإنتاج، بل العكس هو الصحيح، فقد جاءت الثورة الصناعية كنتيجة للثورة السياسية، فكان الجهاز الانقلابي في الدولة هو الأداة لتصنيع البلاد وتطور قواها المنتجة، وليس التصنيع هو الخالق لهذا الجهاز. وإن كان من الضروري أن نربط بين الثورة من ناحية، وحركة التصنيع ووسائل الإنتاج من ناحية أخرى، فالتطبيق أثبت عكس العلاقة التي حددتها الماركسية. فروسيا، مثلاً لم يدفعها نمو الإنتاج إلى الثورة بمقدار ما دفعها انخفاض تلك القوى وتخلفها الخطر عن ركب الدول الصناعية التي قفزت بخطوات عالية جداً في مضمار الصناعة والإنتاج. فكان لابد لروسيا، لكي تحتفظ بوجودها الحقيقي في الأسرة الدولية وتنجو من الاحتكارات التي أخذت تقيمها الدول السباقة، وتفرض كيانها كدولة حرة على مسرح التاريخ، من إنشاء الجهازٍ السياسي والاجتماعي الذي يحميها من تلك الاحتكارات، ويحل مشاكلها التصنيعية حلاً سريعاً، ويدفع بها إلى الأمام في حلبات التصنيع، ومجالات السباق الدولي. ومن ثم، فإن الثورات الداخلية في روسيا ماكان لها أن تنتصر بفعل التناقضات الطبقية المفروضة -حسب النظرية -بمقدار ما اعتمدت على انهيار الجهاز السياسي الحاكم انهياراً عسكرياً في ظروف حربية قاسية، كانهيار الحكم القيصري عسكرياً في ظروف حربية (الحرب العالمية الأولى)، الأمر الذي مكن قوى المعارضة، وعلى رأسها الحزب الشيوعي، من الانتصار السياسي، وإقامة الحكومة الاشتراكية. وشيء آخر جدير بالملاحظة، هو أن الحكومة الاشتراكية نفسها، بحكم السلطة المطلقة التي لاحدود لها، التي مارستها، هي التي ساهمت في خلق أسباب وجودها والمبررات الماركسية لنشوئها؛ فهي التي أنشأت الطبقة التي تزعم أنها تمثلها، كما أنها هي التي نقلت وسائل الإنتاج والقوى المنتجة إلى المرحلة التي أعدها ماركس لاشتراكيته العلمية. والصين، البلد الآخر الذي ساد فيه النظام الاشتراكي بالثورة، ينطق أيضاً بالتناقض الواضح بين النظرية والتطبيق. فلم تكن الثورة الصناعية -التي لم تبدأ بالفعل إلا بعد وفاة (ماو) وانفتاحها على

الغرب وتخليها عن مقومات الاشتراكية الأساسية- هي العامل الأساسي في تكوين الصين الجديدة، وقلب نظام الحكم فيها، ولم يكن لوسائل الإنتاج (التي مازالت حتى عهد قريب تقليدية) أي دور في ذلك، ولم يكن لفائض القيمة الصناعي (فالصين بلد زراعي، بل ويحرص على أساليب الزراعة التقليدية)، ولا لتناقضات رأس المال التي تقررها قوانين المادية التاريخية، أي دور في المعترك السياسي. إن الثورة الشيوعية في الصين كانت قد بدأت قبل الغزو الياباني، وظلت لمدة عقد كامل تنتشر وتتوسع، ولم يتحقق لها النصر إلا بعد تحطيم جهاز الدولة نتيجة ظروف حربية خارجية أدت إلى زعزعته. وهناك أقطار عديدة عاشت نفس الظروف والعوامل التي أنجحت الثورة الاشتراكية في روسيا، ولكنها لم تأخذ مثلها طابعاً اشتراكياً، رغم التشابه في القوى الإنتاجية، نظراً للظروف الفكرية والتيارات المتناقضة التي كانت تعمل في الحقل السياسي والمجال الثوري هنا وهناك. فإذا كان التطبيق يدعم حقاً النظرية، كما يزعم المنطق الديكالكتيكي للماركسية، فإن المادية التاريخية يعوزها حقاً هذا الدليل!... المادية التاريخية، والحياة الفكرية لعل أخطر وأهم النقاط الجوهرية في المفهوم المادي للتاريخ عند الماركسية يكمن في العلاقة التي تؤكد على وجودها بين الحياة الفكرية للإنسان بشتى ألوانها (من فلسفية وعلمية، ودينية... الخ). وبين الوضع الاقتصادي، وبالتالي وضع القوى المنتجة. لا بل وإنها تتهم كافة المفكرين بجهلهم المطبق للأسباب التي خلقت. لهم أفكارهم، والتي لم يتح اكتشافها إلا للمادية التاريخية. وهذا الإطار الاقتصادي الذي تضع الماركسية ضمنه كل أفكار الإنسان في المعمورة منذ الخليقة حتى تاريخها، جدير بالبحث العلمي والفلسفي المستفيض أكثر من بقية الجوانب الأخرى، وقد خصص له المرحوم (محمد باقر الصدر) كتاباً بعنوان "فلسفتنا" يمكن الرجوع إليه. وإن مايهمنا من هذه العلاقة هو استعراض بعض النواحي التطبيقية. فالمجتمعات التي سبقت العصر الحديث في الوجود كانت متقاربة -إلى حدٍ كبير -في وسائل الإنتاج وأساليبه، ولم يكن بينها أي فرق جوهري. فالزراعة التقليدية، والصناعة اليدوية هما الشكلان الرئيسيان للإنتاج في مختلف تلك المجتمعات، وبالرغم من ذلك فإنها كانت تختلف اختلافاً كبيراً في مستوياتها العلمية. فلو كانت أشكال الإنتاج وأدواته هي العامل الأساسي الذي يحدد لكل مجتمع محتواه العلمي ويطور الحركة العلمية تبعاً لدرجته التاريخية، لما وجدنا تفسيراً لهذا الاختلاف، ولامبرراً لازدهار العلم في مجتمع دون آخر. فلماذا -على سبيل المثال- اختلف المجتمع الأوروبي في القرون الوسطى عن المجتمعات الإسلامية في الأندلس والعراق ومصر، مع اشتراكها في نوعية القاعدة؟ وكيف ازدهرت في المجتمعات الإسلامية الحركة العلمية في مختلف العلوم، وبدرجة عالية جداً، ولم يوجد لها

أي تباشير في أوروبا الغربية التي هالها مارأته في حروبها الصليبية من علوم المسلمين ومدنيتهم؟

ولماذا استطاعت الصين القديمة وحدها أن تخترع الطباعة، ولم تتوصل إليها سائر المجتمعات إلا عن طريقها (فقد أخذ المسلمون هذه الصناعة عن الصينيين في القرن الثامن الميلادي، ثم أخذتها أوروبا عن المسلمين في القرن الثامن عشر. بالإضافة إلى ذلك، فكثير من الحاجات الاقتصادية القديمة العهد بالتاريخ لم يتوصل الفكر إلى تلبيتها إلا بعد مرور قرون عديدة، بينما -على العكس- فقد سبق العلم الحاجات الاقتصادية بعشرات القرون في كثير من الحالات. (فعلى سبيل المثال، فإن اكتشاف المغناطيس في تعيين اتجاه السفن لم يتم إلا في القرن الثالث عشر، مع أن الطريق البحري كان هو الطريق الرئيسي منذ قرون خلت، وعلى العكس، فإن اكتشاف البخار قد تم في القرن الثالث الميلادي، أي قبل المجتمع الرأسمالي الذي دعا إليه بعشرات القرون. المادية التاريخية وتكون الطبقات ومايقال في تكون الأفكار لدى الماركسية نتيجة للوضع الاقتصادي والقوى المنتجة، يقال أيضاً بالنسبة لتكون الطبقات: ((إن انقسام الناس-حسب الماركسية- إلى فئة تملك كل وسائل الإنتاج، وفئة لاتملك منها شيئاً، هو السبب التاريخي لوجود الطبقات في المجتمع بأشكالها المتنوعة تبعاً لنوعية الاستغلال الذي تفرضه الطبقة الحاكمة على المحكومة من عبودية أو قنانة أو استخدام بالأجرة.

ونعود هنا إلى السؤال التقليدي: (الدجاجة سبقت أم البيضه)؟ فالتكوين الطبقي للطبقة الرفيعة الحاكمة في المجتمع، إذا كان نتاجاً للملكية (الوضع الاقتصادي)، فلابد لها من إيجاد هذه الملكية لكي تصبح رفيعة حاكمة، ولاسبيل إلى حصولها على تلك الملكية إلا عن طريق النشاط في ميادين العمل. ولم يسبق أن كان النشاط في ميادين العمل هو الطريق الأساسي لتكون الطبقة الحاكمة في المجتمع، اللهم إلا بالنسبة للمجتمع الرأسمالي في ظروف تكونه وتكامله، وحتى في هذا المجتمع، فكان السلب والنهب والنفوذ الاستعماري وسيلة الوصول إلى الحكم أكثر منه عن طريق النشاط في ميادين العمل. وكلنا يعلم كيف تكونت الطبقة الحاكمة في أمريكا، وأعمال البطش والإبادة الجماعية التي استعملها الغازون الأوروبيون بالهنود الحمر، الشعوب الأصلية، دون أن يكون لهؤلاء الغازين في هذه القارة أي عنصر من عناصر المادية التاريخية.

وإذا عدنا إلى التاريخ القديم نجد أن طبقة رجال الأعمال في المجتمع الروماني كانت تداني الأشراف في ثرواتها بالرغم من التفاوت الكبير بين مقامهما الاجتماعي. وعلى

العكس، فإن طبقة (الساموراي) ذات النفوذ الكبير في اليابان القديمة، والتي كانت تداني الإقطاع في السلم الاجتماعي، لم تكن تعتمد إلا على فروسيتها وخبرتها في حمل السيف وليس على الملكية. وقس على ذلك طبقة (الآريين الفيديين) الذين غزوا الهند قبل التاريخ الحديث بألفي سنة وسيطروا عليها وأقاموا فيها تنظيماً طبقياً لم يكن للملكية أي أثر في تكوينه، بل كان قائماً على أسس عسكرية، ودينية وعنصرية، ولم يشفع للتجار والصناع ملكيتهم لوسائل الإنتاج كي يرتقوا إلى مصاف الطبقات الحاكمة، أو ينافسوها في سلطانها السياسي والديني.

وأخيراً، كيف نفسر قيام الطبقة الإقطاعية في أوروبا الغربية نتيجة للفتح الجرماني، إذا لم نفسره تفسيراً عسكرياً وسياسياً؟ فكلنا يعلم، وحتى انجلز نفسه قد اعترف بأن القواد الفاتحين الذين تكونت منهم تلك الطبقة لم يكن مقامهم الاجتماعي ناتجاً عن الملكية الإقطاعية، وإنما تكونت ملكيتهم الإقطاعية هذه تبعاً لدرجتهم الاجتماعية، وامتيازاتهم العسكرية والسياسية الخاصة، بوصفهم غزاة فاتحين دخلوا أرضاً واسعة، وتقاسموها، فكانت الملكية أثراً، ولم تكن هي العامل المؤثر. وهكذا، فإن الواقع التاريخي للإنسانية لايسير في موكب المادية التاريخية، وبذلك تخسر الماركسية برهانها العلمي، وتبقى في مستوى سائر الاقتراحات المذهبية. نظرية ماركس بالقيمة الفائضة لابد لنا قبل أن نعرج على الماركسية كمذهب من إبداء الملاحظتين التاليتين عن نظرية ماركس "بالقيمة الفائضة" التي تعتبر المصدر العام لأرباح الطبقة الرأسمالية، والسبب في الصراع الطبقي المحتوم بين الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج والطبقة العاملة، والذي سيؤدي بالرأسمالية العالمية -حسب رأيه- إلى مصيرها المحتوم.

وكلنا يعلم أن نظرية القيمة الفائضة، تعتبر أن المنبع الوحيد لقيمة السلع هو العمل الذي أهرق فيها. وإن الفرق بين مايدفعه الرأسمالي إلى العامل من أجور، وما يتسلمه من إنتاجه من قيمة (إذ أن الرأسمالي يقتطع من العامل جزءاً من القيمة التي يخلقها، كربح له) هو بمثابة السرقة لحقوق العامل .وهذه من شأنها أن تؤدي -بطبيعة الحال- إلى قيام صراع عنيف بين الطبقة المسروقة والطبقة السارقة، حسب رأيه. الملاحظة الأولى: إن كان العمل يحتل أهمية قصوى في تحديد قيمة السلعة، إلا أن المادة (موضوع العمل) لايمكننا أن ننكر قيمتها .فالعمل المنصب على استخراج معدن كالذهب مثلاً، لاتقارن قيمته بالنسبة للعمل المصروف على استخراج صخور لاتجدي نفعاً. فالعنصران إذاً، (المادة والعمل) متفاعلان ومتضامنان في تكوين القيمة التبادلية للسلع المستخرجة. فليست القيمة كلها -إذاً- نابعة

من العمل، وليس صاحب العمل هو المصدر الوحيد لقيمة السلعة، وبالتالي ليس من الواجب أن تكون القيمة الفائضة (الربح) جزءاً من القيمة التي يخلقها العامل دون اعتبار ما لمواد الإنتاج الطبيعية من نصيب في قيمة السلعة المنتجة. الملاحظة الثانية: وهناك عنصر آخر أقصته الماركسية من حسابها، لدى محاولة اكتشاف سر الربح، وهو القدر الذي يخلقه المالك نفسه من قيمة، بسبب مواهبه التنظيمية والإدارية التي يستعملها في تسيير المشروع الصناعي أو الزراعي. فهناك مشاريع متساوية في رؤوس أموالها والأيدي العاملة التي تعمل فيها، ومع ذلك فقد تختلف اختلافاً هائلاً في الأرباح التي تجنيها طبقاً لكفاءات التنظيم ومقدرة الرؤوس الخالقة للثروة من الإشراف على عملية الإنتاج وعلى تصميمها، وتحديد مايلزم، والبحث عن منافذ لتوزيعها. وإذا كان العمل جوهر القيمة -حسب ماركس- فمن باب أولى أن يكون للعمل القيادي والتنظيمي، والفكر الذي خلق الثروة نصيب من القيمة التي يخلقها العمل في السلعة. وهكذا، فإن انهيار نظرية القيمة الفائضة يتبعه رفض التناقضات الطبقية التي تستنتجها الماركسية من هذه النظرية، كالتناقض بين العامل والمالك بوصفه سارقاً يقتطع من العامل الجزء الفائض من القيمة التي يخلقها في السلعة موضوع العمل. والحقيقة التي يقررها الاقتصاد الإسلامي بهذا الصدد هي أن المالك لا يشتري من العامل عمله، كما يرى الاقتصاد الرأسمالي، ولايشتري أيضاً منه قوة العمل، كما يقرر الاقتصاد الماركسي* وإنما يشتري المالك من العامل منفعة عمله. فمنفعة العمل شيء مغاير للعمل ولطاقة العمل، وهي بضاعة لها قيمة بمقدار مالتلك المنفعة من أهمية، كتحويل قطعة الخشب إلى منضدة، أو تحويل فلزات الذهب إلى مجوهرات. وهذا المبدأ يفسر انخفاض القيمة التبادلية لسلعة من السلع، تبعاً لانخفاض الرغبة الاجتماعية فيها نتيجة عامل سياسي أو ديني أو فكري أو أي عامل آخر، فتتضاءل قيمة السلعة بالرغم من احتفاظها بنفس الكمية من العمل الاجتماعي، وبقاء ظروف إنتاجها كما هي دون تغيير. وهذا يبرهن بوضوح على أن للدرجة التي تتيحها السلعة من الإنتفاع وإشباع الحاجات، أثراً في تكوين القيمة التبادلية.

ب-**الماركسية كمذهب اقتصادي** ذكرنا في مطلع هذا الفصل أن العلوم الاقتصادية هي دراسات منظمة للقوانين الموضوعية التي تتحكم في المجتمع، كما تجري في حياته الاقتصادية. أما المذهب الاقتصادي فهو المنهج الذي يطالب به أنصار النظرية العلمية لتنظيم الوجود الاجتماعي على أساسه، بوصفه المخطط الأفضل الذي يحقق للإنسانية، ماتصبو إليه من سعادة ورخاء.

وقد تناولنا العلوم الاقتصادية من وجهة نظر الماركسية بالتحليل والفحص على مجهر الواقع التطبيقي، ورأينا كيف أن المادية التاريخية التي تفسر كافة الفعاليات والنشاطات الإنسانية في التاريخ من خلالها، لاتفتقر فقط إلى الدليل العلمي، وإنما أنها- في أغلب الأحوال- قد قلبت المفاهيم رأساً على عقب. كما أن انهيار نظرية القيمة الفائضة قد اتبع معه كافة التناقضات الطبقية التي استنتجتها الماركسية من هذه النظرية، وتلاشى معها التناقض العلمي المزعوم وبطلت فكرة الصراع الطبقي المستوحاة من ذلك التناقض. وبذلك، لم يبق من الماركسية سوى المذهب الذي اتبعه أنصارها لتخليص المجتمع العالمي من تناقضاته -حسب زعمهم- وتحقق للإنسانية كل مايؤمن سعادتها ورخاءها. وفي المذهب الماركسي مرحلتان تطالب الماركسية بتطبيقهما تباعاً، وهما :المرحلة الاشتراكية، ثم الشيوعية. فالشيوعية تعتبر -من وجهة نظر المادية التاريخية- أعلى مرحلة من مراحل التطور البشري، لأنها المرحلة التي يحقق فيها التاريخ معجزته الكبرى. وأما الاشتراكية فهي تقوم على أنقاض المجتمع الرأسمالي. وهي من ناحية تعبر عن الثورة التاريخية المحتومة على الرأسمالية حين تأخذ بالاحتضار، ومن ناحية أخرى تعتبر شرطاً ضرورياً لإيجاد المجتمع الشيوعي، وقيادة السفينة إلى شاطئ التاريخ!.. الاشتراكية، ومعالمها الرئيسية: تتلخص معالم الاشتراكية وأركانها الأساسية فيما يلي:

- محو الطبقية، وخلق المجتمع اللاطبقي.
- استلام البروليتاريا للأداة السياسية، بإنشاء حكومة دكتاتورية.
- تأميم مصادر الثروة ووسائل الإنتاج، واعتبارها ملكاً للمجموع.
- قيام التوزيع على قاعدة: (من كل حسب طاقته، ولكل حسب عمله

الشيوعية:

وهي قمة الهرم التاريخي للبشرية. وفيها يحدث التغيير في أكثر المعالم والأركان السابقة، عدا الطبقية التي تحتفظ بها. فهي تهدف للقضاء على قصة الحكومة والسياسية، وتحرر المجتمع منها. كما أنها لاتكتفي بتأميم وسائل الإنتاج، بل تلغي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الفردية وهي التي يستثمرها المالك بنفسه لاعن طريق الأجراء)، وتحرم الملكية الخاصة لبضائع الاستهلاك وأثمانها. وكذلك فإنها تجعل التوزيع مرتكزاً على قاعدة: (من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته. وبصورة عامة، فإن ماركس لايستند في تبرير الاشتراكية والشيوعية إلى قيم ومفاهيم خلقية معينة في المساواة، كغيره من الاشتراكيين

الذين يصفهم ماركس بالخياليين. إن القيم والمفاهيم الخلقية ليست في رأي الماركسية إلا وليدة العامل الاقتصادي، والوضع الاجتماعي للقوى المنتجة. فلا معنى للدعوة إلى وضع اجتماعي على أساس خلقي بحت. وسنتناول دراسة الأركان والمعالم الرئيسية للاشتراكية على ضوء التطبيق العملي، ومدى تماشيه مع الأهداف المحددة. معالم الاشتراكية بين الأهداف والتطبيق

١- من خلال محو الطبقية: إن محو الطبقية -الركن الأول للاشتراكية- من شأنه -حسب المبدأ- أن يضع حداً فاصلاً لما ذخر به تاريخ البشرية -على مر الزمن- من ألوان الصراع، لأن مرد تلك الألوان إلى التناقض الطبقي الذي نتج عن انقسام المجتمع إلى مالكين ومعدمين، فإذا ماقامت الاشتراكية وحولت المجتمع إلى طبقة واحدة، زال التناقض الطبقي، واختفت كل ألوان الصراع، وساد -حسبها- الوئام والسلام إلى الأبد!... إلا أن التطبيق قد أثبت في البلدان الاشتراكية نفسها أن إزالة الملكية الخاصة، وتأميم وسائل الإنتاج، لم يقض على التركيب الطبقي، إذ أن تركيباً طبقياً من نوع آخر قد برز إلى الوجود على أساس آخر (الجهاز الحزبي والسياسي). وأن الإمكانيات والصلاحيات التي تمتع بها الجهاز المذكور تفوق سائر الإمكانيات التي حصلت عليها أكثر الطبقات على مر التاريخ. فقد كسب رجال الحزب الشيوعي سلطة مطلقة على جميع الممتلكات ووسائل الإنتاج المؤممة في البلاد، كما كسبوا مركزاً سياسياً يتيح لهم الانتفاع بتلك الممتلكات، والتصرف بها تبعاً لمصالحهم الخاصة. وتمتد امتيازاتهم من إدارة الدولة والمؤسسات الصناعية ووسائل الإنتاج إلى كل نواحي الحياة. كما تنعكس أيضاً في التناقضات الشديدة بين أجور العمال ورواتبهم الضخمة. ولذلك، فإن صراعاً من نوع آخر قد برز إلى الوجود بين الطبقات البديلة ذاتها، صراعاً يفوق إلى حدٍ كبير العنف الذي عرفته الماركسية لأشكال التناقض الطبقي في التاريخ. وعلى سبيل المثال، فقد شملت عمليات التطهير تسعة وزراء من أعضاء الوزارة الأحد عشر الذين كانوا يديرون دفة الحكم في الاتحاد السوفياتي عام ١٩٣٦، واكتسحت ثلاثة وأربعين أميناً من أمناء سر منظمة الحزب المركزية الذين كان يبلغ عددهم ثلاثة وخمسين أميناً، وثلاثة من مارشالات الجيش السوفياتي الخمسة، و٦٠% تقريباً من مجموع جنرالات السوفييت، وجميع أعضاء المكتب السياسي الذي أنشأه لينين بعد الثورة، باستثناء ستالين، كما أدت عمليات التطهير إلى طرد مايزيد على مليونين من أعضاء الحزب عام ١٩٣٩ من أصل مليونين ونصف وكذلك سبعين عضواً من أعضاء مجلس الحزب الثمانين. وبذلك كاد الحزب الشيوعي المطرود يوازي الحزب

الشيوعي نفسه. وهكذا، يبدو جلياً كيف تؤدي طبيعة المادية الدكتاتورية في الجهاز الحاكم في المجتمع الاشتراكي الذي يرمي بأهدافه إلى القضاء على الطبقية إلى ظروف طبقية تتمخض عن ألوان رهيبة من الصراع، وأن هذه التجربة التي جاءت لتمحو الطبقية قد أنشأتها من جديد، ولكن على مستوى لايرعى حرمة لوطن ولا لشعب، ولا لمبدأ؛ فهي نفسها التي انقلبت على الحزب، والطبقة، والوطن في أوائل التسعينيات وفتحت الأبواب على مصراعيها لحثالات الشعوب من المتعطشين للدماء والمال، وأعادت إلى التاريخ بذرة لأفظع ماتصف الماركسية من ألوان الطبقية في التاريخ.

٢- من خلال سلطة البروليتاريا المطلقة الوهمية يشترط الركن الثاني للتجربة الاشتراكية، أن تتحقق على أيدي ثوريين محترفين يتسلمون قيادتها، وهم وحدهم الذين يستطيعون أن يؤلفوا حزباً جديداً، بلشفي الطراز، إذ ليس من المعقول أن تباشر البروليتاريا بجميع عناصرها قيادة الثورة وتوجيه التجربة. أي أن القيادة الثورية للطبقة العاملة كانت محصورة بمن يدعون أنفسهم بالثوريين المحترفين، وإن على هذه القيادة أن تتسلم السلطة بصورة مطلقة لتصفية حسابات الرأسماليين نهائياً. وتعتبر هذه السلطة الدكتاتورية ضرورية، ليس فقط لتصفية الرأسمالية فحسب، كما تزعم الماركسية، بل لابد منها لتنفيذ كل مايتطلبه التخطيط الاقتصادي من سلطة قوية غير خاضعة للمراقبة، ومتمتعة بإمكانيات هائلة، ليتاح لها أن تقبض بيد حديدية على كل مرافق البلاد بحجة أن تنمية الإنتاج تتطلب مثل هذه السلطة الحديدية. إلا أن مانتج عن هذه السلطة، هو استفحال قوتها إلى أن استفردت وحدها بالإنتاج، والقيمة، وفرق القيمة... وهذا ما أدى إلى تداعي النظام ذاته، لتضطلع -هي نفسها- بمسؤولية حكم ديمقراطي لايختلف، من قريب أو بعيد، عن شريعة الغاب في الماوماو الأسطورية!...

٣- من خلال التأميم لمصادر الثروة لقد هدف التأميم- في الواقع- بالإضافة إلى محو الطبقية، إلى تحقيق الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج. وهنا أيضاً، فقد أثبت التطبيق أنه لا يكفي أن تلغى الملكية الخاصة بقانون، وأن يتم الإعلان عن الملكية الجماعية للثروة بقانون، لكي يتمتع المجموع مثلاً بهذه الملكية... في الواقع، لقد سمح التأميم للطبقة الحاكمة بأن تتمتع هي وحدها بالمحتوى الحقيقي للملكية بسيطرتها المطلقة على مقدرات البلاد وثرواتها. وحصلت هذه الطبقة على نفس الفرص التي كان الرأسماليون الاحتكاريون يتمتعون بها في المجتمع الرأسمالي، كل ذلك مع حق تمثيل المجتمع اللاطبقي والتصرف بممتلكاته، كما أصبحت أقدر من أي رأسمالي، على سرقة القيمة الفائضة. ولقد اضطر

ستالين للاعتراف بأن كبار رجال الدولة والحزب قد استغلوا فرصة انشغال دولتهم في الحرب الأخيرة، فجمعوا الثروات الباهظة... وقد أعلن عن ذلك بمنشور أذاعة وعممه على جميع أبناء الشعب... فالتأميم- في الواقع- لم يقم على أساس روحي أو قناعة بقيم خلقية وإنسانية، وإنما قام على أساس مادي بحت لتحقيق أكبر نصيب من الإنتاج. إن رجال السلطة أنفسهم الغيورين على الإنتاج لزيادة الإنتاج فقط، هم أنفسهم الذين شلوا كافة الفعاليات الإنتاجية في البلاد تمهيداً للثورة المضادة التي قام بها غورباتشوف فيما بعد، مما أدى إلى وقوعها في أزمة اقتصادية عويصة لاسبيل إلى حلها -حسب زعمهم- إلا عن طريق هدم النظام من أركانه الأساسية. وهذا ماحصل بالفعل في أوائل التسعينيات على يد المنقذ الإصلاحي الكبير غورباتشوف، والذي انتهى دوره عند هذا الحد، ليتربع السادة الحقيقيون من الثوريين المحترفين على نظام يتقاذفه الرعاع من كل قطب من أقطاب العالم، لاتربط بينهم أية رابطة من طبقة أو عنصر أو مبدأ، إلا رابطة الفساد والتخريب وتعطيل الإنتاج، والمضاربات، وتهريب الممتلكات والعملات وامتصاص الدماء. و لم يبق من تنمية الإنتاج في مفاهيم المادية التاريخية، التي هي القوة الدافعة للتاريخ على مر الزمن -حسب رأيهم- إلا أضغاث أحلام!...

٤- من خلال التوزيع وعدالته إن الركن الأخير من الاشتراكية، وهو التوزيع، فيرتكز على مبدأ: "من كل حسب طاقته، ولكل حسب عمله." أي حق كل فرد أن يعمل ليعيش في مجتمع، يتألف من طبقة واحدة، وذلك تماشياً مع قانون ماركس للقيمة "بأن العمل هو أساس القيمة"، وأن للعامل نصيباً من الإنتاج بالقدر الذي يتفق مع كمية عمله. وهنا يبدو التناقض الصارخ بين هذا المبدأ واللاطبقية للمرحلة الاشتراكية. مما لاشك فيه، أن الأفراد يختلفون في أعمالهم تبعاً لاختلاف كفاءاتهم، ونوعية العمل تخلقها تلك الأعمال .فالعامل الذي يمارس إنتاج أجهزة دقيقة ومعقدة لاتقاس قيمة عمله بالعامل الذي يستخدم في حمل الأثقال مثلاً. فإذا ماجرى التوزيع حسب قاعدة (لكل حسب عمله)، لابد من أن يجري على درجات متفاوتة، وبذلك سوف يخلق الفروقات الطبقية من جديد، أو أن يجري بالتساوي على جميع العاملين، أي للعامل البسيط كما للعامل المركب، وللعامل الموهوب كما للعامل العادي، وبذلك تكون قد اقتطعت من العامل الموهوب القيمة الفائضة التي يتفوق بها على العامل البسيط، كما كان يصنع الرأسمالي تماماً على حساب المادية التاريخية. ولهذا اضطرت السلطة من خلال التطبيق إلى الاتجاه إلى دفع المجتمع إلى التناقضات الطبقية من جديد، بأن تركت فروقات في الدخل تتراوح

بين٥.١و٥٥% إلا أن السلطة قامت فيما بعد بتعميق الفروقات والتناقضات، فأنشأت طبقة البوليس السري، وميزت عملها الجاسوسي بامتيازات ضخمة، وسخرهم لتدعيم كيانها الدكتاتوري التي أوصلت البلاد إلى أسوأ مما جاءت لإصلاحه، إلى أن أتت على النظام برمته كما ذكرنا.الشيوعية وهي نهاية المرحلة الاشتراكية، وبداية المجتمع الشيوعي. ولها ركنان:

الأول: توسيع التأميم ليشمل كل وسائل الإنتاج، وكل البضائع الاستهلاكية.

والثاني: تحرير المجتمع من الحكومة والسلطة السياسية بصورة نهائية.

- فمن خلال توسيع التأميم ليشمل البضائع الاستهلاكية وتوزيعها على جميع أفراد الشعب حسب مبدأ "لكل حسب حاجته لا عمله فقط"، فقد بدا فيها المذهب الاشتراكي في قمة إمعانه في الخيال، إذ يتصور أن بالإمكان أن يعطي كل فرد كل مايشبع رغبته ويحقق سائر طلباته، لأن الثروة التي سيملكها الشعب من جراء النظام الاشتراكي، سوف تصبح قادرة على إشباع كافة الرغبات. فلا ندرة من بعض البضائع ولاتزاحم على السلع، ولا حاجة للتنظيم...! أي أن الشيوعية كما جنحت في خيالها في صنع المعجزات في الشخصية الإنسانية فحولت الناس إلى عمالقة في الإنتاج، فهي تصنع المعجزات مع الطبيعة نفسها فتجردها من الشح والتقتير والمحل ونفاذ الموارد الطبيعية، وتمنحها روحاً كريمة سخية تغدق بعطائها على كل مايتطلبه الإنتاج الهائل من موارد ومعادن ومياه.*

ويبدو أن قادة التجربة الماركسية قد حاولوا خلق الجنة الشيوعية الموعودة على الأرض ففشلوا، وذلك حين جردوا الفلاحين من وسائل إنتاجهم الفردية فترة ١٩٣٠-١٩٢٨، التي راح ضحيتها مائة ألف قتيل باعتراف التقارير الشيوعية ذاتها، وأضعاف هذا العدد في تقرير أعدائها، ومن ثم إضراب عام ١٩٣٢، الذي راح نتيجة المجاعة الناجمة عنه ستة ملايين نسمة باعتراف الحكومة نفسها، مما اضطر السلطة إلى التراجع، ومنح الفلاح شيئاً من الأرض وكوخاً وبعض الحيوانات للاستفادة منها، على أن تبقى الملكية الأساسية للدولة.

- الشيوعية والحكومة وتزداد الشيوعية تجنيحاً بأخيلتها عندما تفترض الانتقال بالشيوعية من مرحلة حكومات دكتاتورية إلى مرحلة "اللاحكومة". ولنجنح مع الماركسية في أخيلتها، ولنفرض أن المعجزة قد تحققت، وأن المجتمع الشيوعي قد وجد وأصبح كل شخص يستطيع أن يشبع كافة حاجاته ورغباته؛ أفلا يحتاج المجتمع إلى سلطة تحدد هذه الحاجات، وتوافق بين الحاجات المتناقضة فيما إذا تزاحمت على سلعة واحدة، وتنظم

العمل وتوزعه على فروع الإنتاج؟ ولذا، فإن الشيوعية لم تر النور، وأن الاشتراكية قد أخمدت جذوتها الرياح الفاسدة من داخلها خلال مدة لم تتجاوز النصف قرن.النتيجة: نتيجة لما تقدم يتبين لنا أن إلغاء الملكية الخاصة، وتأميم كافة وسائل الإنتاج، والقضاء المبرم على طبقة، واستبدالها بطبقة أخرى استناداً إلى فلسفات خيالية محضة، وخاصة إذا ماكانت الطبقة الأولى نشيطة ومنتجة ولديها الخبرة والتمرس في إدارة المؤسسات الإنتاجية وإنجاحها، وكانت الطبقة البديلة لاتملك من ذلك شيئاً؛ كانت السبب الرئيسي في فشل الاشتراكية وانحرافها عن أهدافها في إعطاء الطبقة العاملة حقوقها، وبالتالي في تنشيط عجلة الإنتاج وتحسينه في تأمين الحاجات القصوى للشعب من جهة، وتزويد الخزينة بما يسد عجزها ويؤمن متطلباتها من جهة أخرى. إن إزالة الملكية الخاصة، وتسليم وسائل الإنتاج لإدارة الطبقة الجديدة المصطنعة، لم تكن -بحد ذاتها- حلاً عادلاً وصائباً، وذلك من النواحي الاقتصادية، والاجتماعية والسياسية.. الخ:

- فمن الناحية الاقتصادية، لقد فقدت الدولة بهروب هذه الطبقة وبعثرتها، الرؤوس التي تصنع الثروة، والتي هي -بحد ذاتها- أكبر ثروة، إلى جانب ثرواتهم التي هربوها معهم. وهي -من جهتها- لاتعجز عن استثمارها في أي مكان من العالم. وكلنا يعلم أن أموالها التي نقلتها إلى أوروبا الغربية قد ساهمت إلى أقصى حد في إنعاشها، بينما حاقت بأوروبا الشرقية وحدها الخسارة الفادحة. إن الملكية الخاصة، في الواقع، لم يحصل عليها المالك إلا لقاء عمل وجهد وفكر وتضحية برأس مال خاص، لم يسرقه أو يستولي عليه من أحد، أو آل إليه من تعب آبائه وأجداده .ولذا، فليس من حق الدولة أن تسلبه إياه، وتسلمه لغيره، ممن لاناقة له فيه ولاجمل.

لقد كان باستطاعة الدولة، الغيورة على مصالح الطبقة العاملة، أن تدع هذه الطبقة تواصل استثمار ثرواتها في بلادها، وتتمتع بملكها ضمن شروط اقتصادية واجتماعية تخدم أهدافها، وتضيف إلى هذه الطبقة طبقة جديدة من المحرومين تضع تحت تصرفها مايوجد تحت تصرف الدولة من ثروات طبيعية غير مستغلة من القطاع العام، لتقوم بإحيائها واستغلالها. وبذلك، فإنها تضيف إلى الملكيات الخاصة السابقة ووسائل الإنتاج الموجودة، وبالتالي للطبقة الغنية، طبقة أخرى، قد تفوقها فكراً وعطاء وغنى، وبذلك، تستفيد الدولة من فعاليات كافة الطبقات العاملة في المجتمع، والذين أثبتوا فعلاً نجاحهم في فعالياتهم، وتتلافى خلق طبقة مصطنعة لاتملك الإمكانيات الفكرية والعملية المطلوبة لنجاح الفعاليات الإنتاجية التي استلمت مقاليدها. هذا، ناهيك عن إفساد هذه الطبقة من جراء حصولها

على حقوق الغير دون أن تبذل أي جهد، اللهم إلا موالاة السلطة، مما يجعلها أيضاً عديمة الاهتمام، غير مكترثة سواءً نجح المشروع الذي استولت عليه أو فشل. كما أن من شأن ذلك، توسيع دائرة النصب والاستيلاء على تعب الغير وحقوقهم إلى درجة تطمس كل حق لغيرهم من أبناء الشعب. ونتيجة لفشل تلك الطبقة في إدارة المؤسسات الإنتاجية التي آلت إليها وعدم أمانتها على مقاليدها، فقد انعكس ذلك بخسارة فادحة على الدولة وكيانها السياسي، وعلى المجتمع برمته، فتهدم النظام برمته. فبالإضافة إلى كون هذه الطبقة لاتملك الفكر المنظم والخالق للثروة، فهي لاترعى حقاً أو واجباً نحو الدولة، والوطن والمجتمع، لأنها الحصينة بانتسابها إلى الحزب الحاكم قد أطلقت لغرائزها العنان بسلب حقوق الوطن والعاملين فيه بحيث أدى ذلك إلى إفلاس البلاد وإفقار الناس وضياع الوطن، بينما اغتنت هي وحدها غناءً فاحشاً أهلها لتتبوأ عرش النظام الرأسمالي الإنقلابي وويلاته الذي تلاه.

وهذا مايبرر - في الواقع- أن محاولة الانتقال بروسيا من الاشتراكية إلى الرأسمالية، في أوائل التسعينيات، لم تواجه بأية معارضة على الإطلاق، ولم يطوقها الأعداء من الخارج. فقد كانت التحاقية بالكامل، بل وتلقت مكافآت على ذلك، وأخذت الطبقة التي خلقها الحزب الشيوعي نفسه من ثواره الميامين، تسخر نظام الحرية لمصلحتها بشراسة منقطعة النظير، فأحلت لنفسها، باسم الحرية والديموقراطية كل ما يجلب لها الثروة، وبأية طريقة كانت: من تهريب المخدرات والعملات، وبيع ممتلكات الدولة ومؤسساتها وثرواتها واختراعاتها ومخترعيها وأسرارها الحربية، وعلومها الفضائية، وجلود نسائها وأطفالها ..إلى آخر ما هناك من فظائع يندى لها الجبين.. لقد تحولت- في الواقع- إلى أدوات مرتهنة بأيدي المافيا الصهيونية العالمية، تسعى فقط إلى الثروات بنهم وعدم مسؤولية، فتحلم بعمال دون أجور، ومتقاعدين دون رواتب تقاعدية، ومجتمع دون نقابات، وحياة دون ثقافة، واقتصاد دون إنتاج، وأموال دون عمل..! فالأسواق المالية ومضارباتها وبورصاتها غدت المصدر الوحيد للشرعية، وأصبح ارتكاب جرائم القتل والسلب والنهب الخبز اليومي للشعب، وامتلأت الطرقات والأرصفة بالمتسولين والبؤساء والعاطلين عن العمل وفتيات الطريق، وأصبحت تجارة الجنس المورد الرئيسي للبلد لجلب القطع الأجنبي. وبعد أن كان الاقتصاد الحر قد وضع جل أمله في روسيا، بعد أن تدخل في حلبته، ممنياً نفسه بالإنفتاح على أسواقها لحل مشاكله وأزماته، أصبحت الأزمة الاقتصادية المستعصية فيها، وانهيار أسواقها المالية، وتدهور عملتها، من أولى المشاكل التي تهدد الاقتصاد الحر.

فالإسلام - في الواقع، قد تجلت عبقريته الإلهية بأنه لم يقض على طبقة ليستبدلها بطبقة أخرى، وإنما أصلح الطبقة الغنية التي كانت نافذة في السابق، بأن حولها من طبقة مستغله ظالمة وجبارة، إلى معطاءة وخيره وسمحة، تنفذ أوامر الله في عباده في السر والجهر، وتغدق بالأموال على بيت مال المسلمين دون حساب؛ وخلق إلى جانبها، بفضل قيام الدولة بواجباتها تجاه رعاياها، بإسناد ما بحوزتها من الملك العام إلى الطبقة المحرومة، والتكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع الإسلامي، خلق من العبيد أسياداً وعباقرة، ومن المستغلين الباطشين أكرم الناس وأعدلهم، وبذلك تحول المجتمع برمته إلى طبقة واحدة نشيطة ومنتجة وورعة، تعمل لدنياها كأنها تعيش أبداً، وتعمل لآخرتها كأنها تموت غداً!.. وبذلك فقد عاش الإسلام في ربوع عديدة من الكرة الأرضية خلال قرون عديدة، ولم يتسن للنظام الاشتراكي أن يبلغ النصف قرن!..

الفصل الثاني الاقتصاد الرأسمالي كعلم أو مذهب

مقدمة: كما يقسم الاقتصاد الماركسي إلى علم ومذهب، كذلك، يقسم الاقتصاد الرأسمالي إلى علم ومذهب. فمنذ فجر التاريخ العلمي للاقتصاد، حين كان آدم سميث وريكاردو يضعان بذور هذا العلم وبنياته الأولية (الاقتصاد الطبيعي الكلاسيكي) سادت الفكر الاقتصادي آنذاك فكرتان:

- **إحداهما:** أن الحياة الاقتصادية تسير وفقاً لقوى طبيعية محدودة تتحكم في كل الكيان الاقتصادي للمجتمع، كما تسير شتى مناحي الكون طبقاً لقوى الطبيعة المتنوعة. والواجب العلمي تجاه تلك القوى التي تسيطر على الحياة الاقتصادية هو اكتشاف قوانينها العامة التي تصلح لتفسير مختلف الظواهر والأحداث الاقتصادية.

- **والأخرى:** أن تلك القوانين الطبيعية كفيلة بضمان السعادة البشرية، إذا عملت في جو من الحرية المطلقة، وأتيح لجميع أفراد المجتمع التمتع بتلك الحرية في مجالات: التملك، والاستغلال، والاستهلاك. وقد وضعت الفكرة الأولى البذرة العلمية للاقتصاد الرأسمالي، والثانية بذرته المذهبية. ولقد ارتبطت الفكرتان حتى خيل للمفكرين الاقتصاديين أن تقيد حرية الأفراد والتدخل في الشؤون الاقتصادية من الدولة، يعني الوقوف في وجه الطبيعة وقوانينها، وبالتالي يعتبر جريمة في حق القوانين الطبيعية العادلة!..

وهذا اللون من التفكير- في حد ذاته- يخرج علم الاقتصاد من حيِّز العلوم الاقتصادية. فالخروج على قانون طبيعي علمي لا يعني أن هناك جريمة ارتكبت في حق هذا القانون،

وإنما يبرهن على خطأ هذا القانون، وينزع عنه صفة العلم الموضوعي. فالقوانين الطبيعية لا تختلف في ظل الشروط والظروف المختلفة، وإنما تختلف باختلافها آثارها ونتائجها. وعلى هذا، لا بد من أن تدرس الحريات الرأسمالية، لا بوصفها ضرورات علمية تحتمها القوانين الطبيعية، وإنما تدرس على أساس مدى ما يتيح للإنسان من سعادة وكرامة، وللمجتمع من قيم ومثل.. وفي الواقع، فإن المذهب الرأسمالي ليس له طابع علمي، ولا يدعي لنفسه هذه الصفة، كما أنه لا يستمد كيانه من القوانين العلمية، كالمذهب الماركسي، وإنما يستمد كيانه من تقديرات مادية بحتة. وتقتصر العلاقة بين الجانب العلمي والجانب المذهبي في تحديد الإطار ومجرى الاتجاه للقوانين العلمية. أي أن القوانين المذكورة لا تعمل إلا في ظل الظروف الاجتماعية التي تسيطر عليها الرأسمالية بجوانبها الاقتصادية وأفكارها ومناهجها، وليست مطلقة كالقوانين الفيزيائية والكيميائية، تنطبق على كل مجتمع وفي كل زمان ومكان. ولا بد لإيضاح ذلك من إلقاء بعض الضوء على عدد من القوانين الاقتصادية المذكورة لكي نعلم كيف، وإلى أية درجة يمكن الاعتراف لها بصفة العلم.

آ- قوانين الاقتصاد الرأسمالي العلمية قانون العرض والطلب:

- هذا القانون القائل: "إن الطلب على سلعة إذا زاد، ولم يكن في المقدور زيادة الكميات المعروضة استجابة للزيادة في الطلب، فإن ثمن السلعة لا بد أن يرتفع". هذا- في الواقع- ليس قانوناً موضوعياً كقوانين الفيزياء والفلك. وإنما يمثل ظواهر الحياة الواعية للإنسان. فهو يوضح أن المشتري سيقدم- في مثل الحالة المذكورة- على شراء السلعة بثمن أكبر من ثمنها، وأن البائع سيمتنع عن البيع إلا بذلك الثمن. ونظراً لعلاقته بإرادة الإنسان، فهي تتأثر بكل المؤثرات التي تطرأ على الوعي الإنساني. فليس صحيحاً من الناحية الإنسانية أن الإرادة الإنسانية في مجرى الحياة الاقتصادية تسير دائماً، وفي كل مجتمع، كما تسير في المجتمع الرأسمالي، ما دامت المجتمعات تختلف في إطاراتها الفكرية والمذهبية والروحية، وليست بالضرورة غارقة في ضرورات المادة ومفاهيمها إلى قمتها. فالرأسمالية، كما رأينا، مثلها مثل الاشتراكية، من أجل تدويل نظامها وفرضه على كافة شعوب العالم، أرغمتهم مسبقاً بأن يتقولبوا بقولبها الفكري والروحي والإحساسي والنفسي، بغسل أدمغتهم -تحت شعار التطور- لكي يتكون لديهم ذات الإحساس بالمشاكل التي ادعتها ومن ثم حتمت عليهم ذات الحلول لكي تفرض -من خلالها- سيطرتها على العالم أجمع.. فالقاعدة الرئيسية التي وضع في ضوئها كثير من القوانين الاقتصادية الكلاسيكية تجرد الإنسان من كل الروابط الاجتماعية -فيما عدا المادة-

وتفترض أن كل إنسان، هو في قرارة نفسه، إنسان اقتصادي يؤمن بالمصلحة المادية الشخصية كهدف أعلى. وهذه القاعدة، لا تنطبق إلا على المجتمع الرأسمالي الأوروبي، وطابعه الفكري والروحي، وأساليبه الخلقية والعملية. إلا أنها -كما رأينا- تسربت، من خلال غسل الأدمغة الدائم، عن طريق الاستعمار الثقافي والعلمي والاقتصادي.. الخ إلى المجتمعات الأخرى في كل ركن من أركان المعمورة. فأين ما كان دائراً في المجتمعات الإسلامية في عصورها الزاهرة، مما يدور فيها الآن؟ ويمكننا أن نورد -على سبيل المثال- الفقرة التالية في وصف الإجارات والتجارات للشاطبي: نجدهم في الإجارات والتجارات، لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الإجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسباً لغيره لا له. ولذلك بالغوا بالنصيحة فوق ما يلزمهم. فكأنهم وكلاء للناس لا لأنفسهم، بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم -وإن جازت- هي كالغش لغيرهم وإلى عهد غير بعيد، وقبل أن يستفحل الغزو الثقافي الغربي في المجتمع الإسلامي، كان سائداً في أسواق الباعة التقليديين في حلب، عندما يطلب شخص من بائع شراء حاجة أن يجيبه: "اذهب إلى جاري- إنني استفتحت (أي بعت شيئاً)، بينما جاري لم يستفتح بعد" .من هنا ندرك مدى الخطأ في إخضاع مجتمع، كان يتمتع بمثل هذه الخصائص والمقومات، لنفس القوانين التي يخضع لها مجتمع رأسمالي زاخر بالأنانية والمفاهيم المادية. ولقد شهد الربع الأخير من هذا القرن كيف أن المسيطرين على الفكر الرأسمالي يتلاعبون بالعرض والطلب، ويخلقون القوانين العلمية حسب مصلحتهم. وإلا..! ما الذي أدى في أوائل الثمانينات إلى أن تهبط أسعار البترول من ٤٢ دولاراً للبرميل إلى ما دون السبع دولارات؛ وتنهار أسعار المواد الأولية الأخرى إلى أدنى مستوى شهدته في تاريخها، هذا، بينما كان الاقتصاد الغربي يواصل نموه بشكل جيد في النصف الثاني من الثمانينات؟!.. إن الزوبعة الكاذبة والضالة التي خلقوها بإيهام البلدان البترولية بوصولهم إلى خلق مواد بديلة للطاقة . في ذلك الحين، وتحول البترول إلى مادة نتنة سوف تفسد في آبارها، هي التي أدت إلى السرعة المدهشة في زيادة الإنتاج وفيضان السوق الأوروبية والغربية برمتها ومخازنها بالبترول وتخلي الحكام عن سياساتهم التي كانت معتمدة للحد من إهدار الطاقة، هذه المادة النادرة، والقابلة للنفاد عن قريب، والتي هي بمثابة الشريان الرئيسي الذي يمد الحياة إلى كافة المرافق الحيوية، ليس في الغرب وحده، بل في العالم أجمع، بعد أن أصبحت بفعل التدويل، على النمط الغربي في كافة متطلبات الحياة. وأين هو القانون الذي كان لا بد أن يعمل في ظل الانتعاش الاقتصادي العالمي لينعكس -كما كان في السابق- بارتفاع أسعار

الطاقة والمواد الأولية بدل انخفاضها؟..! إن هذا الانخفاض الفاحش لأسعار الطاقة والمواد الأولية الأخرى، كان - في الواقع- هو الذي أدى إلى انخفاض معدلات التضخم في البلدان الغربية إلى مستوى لم تشهده من قبل (من العشرينات إلى الرقم الواحد أو الرقمين)، هذا، بينما تصاعدت في البلدان المسروقة أضعافاً مضاعفة لدرجة أصبحت كلفة الحياة فيها تفوق كلفتها في البلدان الغربية إلى حدٍ كبير، مع الاختلاف الفاحش بمستوى الدخل (من عشرات إلى مئات المرات). وهكذا، فقانونهم في العرض والطلب يسرق المواد الأولية وثروات شعوبهم بأسعار شبه مجانية، ويسرق دخول هذه الشعوب التافهة ببضائعهم الباهظة الثمن. فكيف لنا ألا نتصور أن هذا النظامٍ سوف يؤولٍ بالقسم الأكبر من بلدان العالم إلى الدمار الكامل، وإلى شعوبها بالإبادة جوعاً وسقماً وبلاء...!؟

- **قوانين توزيع الدخل.** إن هذه القوانين، كما شرحها ريكاردو وغيره من الأقطاب الكلاسيكيين، تقضي بتخصيص جزء من الإنتاج أجراً للعامل يحدد وفقاً لقيمة المواد الغذائية القادرة على إعاشته والاحتفاظ بقواه للعمل، ويقسم الباقي عليٍ شكلٍ: ربح، وفائدة، وريع. لقد استخلص الاقتصاد الرأسمالي من ذلك أن للأجور قانوناً حديدياً لا يمكن بموجبه أن تزيد الأجور أو تنقص، وإن زادت أو انخفضت كمية النقد التي يتسلم بها العامل أجره تبعاً لارتفاع قيمة المواد الغذائية وهبوطها. ويتلخص هذا القانون الحديدي في أن العمال إذا ازدادت أجورهم لسبب ما، فسوف تتحسن حالتهم المعيشية ويقدمون بصورة أكثر على الزواج والتناسل، فتكثر الأيدي العاملة، ويتضاعف العرض، فتنخفض الأجور إلى الحد الطبيعي. وإذا حدث العكس أدى ذلك إلى انتشار البؤس والمرض في صفوفهم، فيقل عددهم وتنخفض كمية العرض، فترتفع الأجور. وبهذا، فقد بات الإنسان في ظل الحرية الرأسمالية نفسه سلعة خاضعة لقوانين العرض والطلب، وأصبحت الحياة الإنسانية رهناً لهذه القوانين، وبالتالي رهن القانون الحديدي للأجور. فإذا زادت القوى البشرية العاملة، وزاد المعروض منها على مسرح الإنتاج الرأسمالي، انخفض سعرها لأن الرأسمالي سوف يعتبر ذلك فرصة حسنة له على حساب أتعاب الآخرين، فيهبط بأجورهم إلى مستوى لا يحفظ لهم حياتهم، كما قد يقذف بعدد هائل منهم إلى الشارع يقاسون آلام الموت جوعاً، لا لشيء إلا لأنه يتمتع بحرية غير محدودة. والأمل الوحيد الذي تقدمه الرأسمالية للطبقة العمالية المذكورة هو في انخفاض عددهم بسبب تراكم البؤس والشقاء والموت من الجوع، لكي يقل عددهم، ويزيد الطلب عليهم على العرض لترتفع أجورهم وتتحسن أحوالهم .هذا القانون الذي يتقدم به إلينا الاقتصاديون الكلاسيكيون بوصفه

تفسيراً علمياً، وقانوناً طبيعياً للحياة الاقتصادية، لا ينطبق، في الحقيقة -إلا على المجتمعات الرأسمالية التي لا يوجد فيها ضمان اجتماعي عام، ويعتمد التسعير فيها على جهاز السوق. أما في مجتمع يسود فيه مبدأ الضمان الاجتماعي العام لمستوى حياة كريمة كالمجتمع الإسلامي، أو في مجتمع يلغي فيه جهاز السوق ويجرده من وظيفته في تحديد الأسعار تبعاً لنسبة العرض إلى الطلب، كالمجتمع الاشتراكي، فلا تتحكم فيه تلك القوانين أصلاً. والآن، بعد أن فاضت سوق العمل الغربية بالأيدي العاملة -على مختلف المستويات- الوافدة من كل حدب وصوب، بسبب الحروب الدائرة في كل مكان بين الشركات العالمية الأمريكية والأوروبية، بأيدي الشعوب نفسها، وما تمخض عن النظم الاقتصادية المفروضة على العالم من استهتار بالإنسان وتشريده وتجويعه، فإن اجر العامل هبطت – في كل مكان- إلى دون ما يسمى بعتبة الفقر، خالية من أي ضمان صحي أو اجتماعي، كما أصبح العامل معرضاً للطرد في أية لحظة كانت، وأعتقد أن لذلك أيضاً علاقة بانهيار المعسكر الاشتراكي، فلم يعد هناك من خطر يهدد النظام الرأسمالي من دولة العمال وثورة العمال، بل أصبح العكس هو الصحيح، فالعولمة الأمريكية ومنافستها الأوروبية قد أعلنتا الحرب الطبقية على العمال، وفازت بها!.. وهكذا، فإن الهيكل العلمي للاقتصاد الرأسمالي ليس له صفة القوانين العلمية الموضوعية، فلم يبق منه إلا الإطار المذهبي.

ب- الاقتصاد الرأسمالي كمذهب يرتكز المذهب الرأسمالي على أركان ثلاثة رئيسية هي:

١- حرية التملك، ٢- وحرية الاستغلال و٣- وحرية الاستهلاك الأخذ بمبدأ الملكية الخاصة بشكل غير محدود: فالملكية الخاصة، في هذا المبدأ، هي القاعدة العامة التي تمتد إلى كل المجالات، وميادين الثروة المتنوعة، على العكس من المذهب الاشتراكي، ولا يجوز الخروج عنها إلا بحكم ظروف استثنائية، تضطر أحياناً إلى تأميم بعض المشاريع. ويتكفل القانون في المجتمع الرأسمالي بحماية الملكية الخاصة، وتمكين المالك من الاحتفاظ بها.

٢- حق كل فرد باستغلال ملكيته وتمكينه من ذلك، والسماح له بتنمية ثروته بمختلف الوسائل والأساليب التي يتمكن منها. وتستهدف هذه الحرية أن تجعل الفرد العامل الوحيد في الحركة الاقتصادية، إذ ما من أحد أقدر منه على معرفة منافعه الحقيقية وطرق اكتسابها.

٣- ضمان حرية الاستهلاك فلكل فرد الحرية في إنفاق ماله كما يشاء واختيار نوع السلع التي يستهلكها، ولا يمنع ذلك لجوء الدولة- في بعض الأحيان- إلى منع بعض السلع، مثل المخدرات.

والسؤال الذي يقفز إلى مجال البحث هو: ما هو الهدف من الحرية الاقتصادية؟ والجواب على ذلك -حسب الاقتصاديين الرأسماليين يتلخص فيما يلي:

١- أن مصالح الفرد التي يندفع إلى تحقيقها بحرية كاملة ودوافع ذاتية محضة، تتوافق مع مصالح المجتمع، فالحرية -على هذا الأساس- ليست إلا أداة لتوفير تلك المصالح العامة، وضمان ما يتطلبه المجتمع من خير ورفاه.

٢- لأن الحرية الاقتصادية هي أفضل قوة دافعة للقوى المنتجة، وأكفأ طريقة لتفجير الطاقات والإمكانيات وتجنيدها لزيادة الإنتاج ومضاعفة الثروة الاجتماعية.

٣- وهناك فكرة ثالثة ذات طابع خلقي محض وهي: إن الحرية، بوجه عام، هي حق إنساني أصيل، وتعبير عملي عن الكرامة البشرية، وعن شعور الإنسان بها .فليست هي أداة للرفاه الاجتماعي أو لتنمية الإنتاج فحسب، وإنما هي تحقيق لإنسانية الإنسان ووجوده الطبيعي الصحيح. والآن لنستعرض من خلال التطبيق مدى توافق النتائج التي توصلت إليها الحرية الاقتصادية في النظام الرأسمالي مع أهدافها.

١- **مفهوم الحرية كوسيلة لتحقيق المصالح العامة**. ذكرنا أن هذه الفكرة ترتكز على أساس الإيمان بأن الدوافع الذاتية تلتقي دائماً مع المصالح العامة والرفاه الاجتماعي، شرط أن تعمل في جو من الحرية المطلقة المجردة من كل قيد من القيم الروحية أو الخلقية، لأنها حرية حتى في تقدير هذه القيم. فالأفراد أحرار في التقيد في تلك القيم أو رفضها.

عن طريق التنافس الحر بين مختلف المشاريع الإنتاجية، يعمل صاحب المشروع بدافع من مصلحته الخاصة على تحسين مشروعه والاستزادة من كفاءته حتى يحتفظ بأسبقيته على سائر المشاريع. وأن جزاء من يتخلف عن هذا السباق هو إفلاس مشروعه. فالمنافسة الحرة في النظام الرأسمالي سيف مسلط على رقاب المنظمين يطيح بالضعيف والمهمل والمتكاسل، ويضمن البقاء للأصلح. لقد أصبح اليوم حديث التوافق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية في ظل الرأسمالية والحرية المطلقة أدعى للسخرية منه للقبول. فالمنافسة الحرة من كل قيد، لم تؤد- في الواقع- إلى إشباع الحاجات الإنسانية بأقل نفقة ممكنة، بل إلى تخفيض نفقات الإنتاج بأقل أجر ممكن لليد العاملة ونقل الإنتاج للخارج، وتسريح العمال، وإعادة الهيكلة. فعلى سبيل المثال، إن أكثر بلدان العالم إنتاجية وثراء (أمريكا) أصبحت أكثر

اقتصاديات العالم سرقة للأجور. فالمنافسة المتصاعدة تسببت في إصابة ما يزيد على نصف السكان بالفزع. ففي عام ١٩٩٥ حصل أربعة أخماس مجمل المستخدمين والعمال الذكور في الولايات المتحدة الأمريكية، عن كل ساعة عمل، على مبلغ تقل قيمته الشرائية عما كانوا يحصلون عليه عام ١٩٧٣ بمقدار ١١%، أي أن المستوى المعيشي الفعلي للغالبية العظمى للشعب الأمريكي قد انهار في العقدين الأخيرين مع بلوغ أمريكا مرتبة "أكثر اقتصاديات العالم إنتاجية"، وفرحة كلينتون بالازدهار الذي يعم الاقتصاد الأمريكي "على نحو لا مثيل له منذ ثلاثين عاماً". هذا، علماً بأن الأجر قد انخفض بالنسبة للثلث الأدنى في سلم الدخول على نحو أشد مما سبق: فهذه الملايين من السكان صارت تحصل على أجر يقل بمقدار ٢٥ % عما كان سائداً قبل عشرين عاماً.

وهذا لا يعني أن المجتمع الأمريكي، إجمالاً، هو الأفقر. إذ لم يسبق أبداً أن حاز الأمريكيون على ما يحوزون عليه اليوم من الثروة والدخول. إلا أن المشكلة تكمن فقط في أن النمو المتحقق هو برمته من حصة الخمس الثري، أي من حصة العشرين مليون عائلة لا غير، حسب الإحصاءات.

وحتى في إطار هذه الفئة يتوزع الدخل توزيعاً غير عادل على نحو شديد للغاية. فواحد بالمائة من أثرى العائلات تضاعف دخلها مرات عديدة منذ ١٩٨٠. وهكذا، أضحى أغنى الأغنياء، أي حوالي نصف مليون مواطن يمتلكون اليوم ثلث الثروة التي يمتلكها الأهالي في الولايات المتحدة الأمريكية. وانعكست هذه الثمار على مديري المشروعات الكبيرة. الذين ارتفع دخلهم، العظيم أصلاً، بشكل صاف بمقدار ٢٥٠% خلال السنوات السبع الأخيرة.

ويحصل غالبية هؤلاء المديرين الكبار على رواتبهم العالية إكراماً لما يبذلون من جهد يرمي إلى تخفيض تكاليف العمل من ناحية الأجور، بكافة السبل بما فيها الانتقال من الوطن إلى أي بقعة من بقاع العالم. فعلى سبيل المثال، تشغل المشروعات الأمريكية في المكسيك ما يقرب من نصف مليون عامل بأجر يقل عن دولار واحد في اليوم. أضف إلى هذا، أن هؤلاء العاملين لا يحصلون على أية مدفوعات اجتماعية كالتأمين الصحي أو الضمان الاجتماعي. وفي كافة القطاعات طور المديرون القياديون استراتيجيات يستطيعون من خلالها تفادي تأسيس أية تنظيمات تدافع عن مصالح العاملين لديهم.

وكما قال(lester Thurou لستر ثارو): "إن بوسع المرء أن يدعي أن من في أمريكا من رأسماليين، قد أعلنوا الحرب الطبقية على عمالهم، وأنهم قد فازوا بها". والسؤال

الذي يفرض نفسه في الوقت الحاضر، إذا كان هذا هو عليه الحال في أمريكا، قلب الحرية النابض؛ فإلى أي مدى يمكن أن تضمن الدوافع الذاتية للرأسماليين فيها تحقيق المصالح العامة في مختلف المجتمعات. وبمعنى آخر، هل تتوافق المصالح الخاصة للمجتمع الرأسمالي مع مصالح غيره من المجتمعات البشرية، وخاصة بعد أن مد أجنحته لتطال، عن طريق العولمة، كل بقعة من بقاع العالم، مع ما ذكرنا من تجرده المذهبي من كل الإطارات الروحية والخلقية. ألسنا نعيش في الوقت الحاضر نظام السخرة واستعباد الشعوب في أراضيها لحسابه واستعبادها لقضاء دوافعه الذاتية فقط؟! والواقع التاريخي للرأسمالية هو الذي يجيب على هذا السؤال. فكلنا يعلم ما قاسته الإنسانية على أيدي المجتمعات الرأسمالية نتيجة لفراغها الروحي، وانهيارها الخلقي. فالحرية الاقتصادية التي لا تحدها حدود معنوية، هي من أفتك أسلحة الإنسان بالإنسان، وأفظعها إمعاناً في التدمير والخراب. لقد كان من نتاج هذه الحرية مثلاً، تسابق الدول الأوروبية بشكل جنوني على استعباد البشر الآمنين وتسخيرهم في خدمة الإنتاج الرأسمالي. وتاريخ أفريقيا وحدها صفحة من صفحات ذلك السباق المحموم، تعرضت فيه القارة الأفريقية لطوفان من الشقاء، إذ قامت دول عديدة كبريطانيا، وفرنسا، وهولندا وغيرها، باستيراد كميات هائلة من سكان أفريقيا الآمنين، وبيعهم في سوق الرقيق، وتقديمهم قرابين للعملاق الرأسمالي. وكان تجار تلك البلاد يحرقون القرى الأفريقية ليضطر سكانها إلى الفرار مذعورين، فيقوم التجار بكسبهم وسوقهم إلى السفن التجارية التي تنقلهم إلى بلاد الأسياد. وما قيام بريطانيا، فيما بعد بحملة واسعة ضدهم وضد القرصنة، إلا تمهيداً لقرصنتها وحدها، حيث أتت بأسطولها الفخم إلى سواحل أفريقيا، واحتلت مساحات كبيرة على الشواطئ الغربية وبدأت بعملية استعباد لا نظير لها في التاريخ. ومن العبودية والاستعمار البريطاني، عانت القارة خلال مدة نصف قرن خلت من فظائع الحروب والانقلابات على أيدي النظامين المسيطرين على العالم، الشرقي والغربي على السواء. وبقيت تتأرجح من أيدي الماركسيين إلى أيدي ما يسمى بالديموقراطيين، مع كل ما تبع ذلك من قلب بنياها رأساً على عقب، وتبديد ثرواها، وهمك قيمها الروحية والفكرية، وسرقة كل ما هو ضروري لحياة شعوبها. وها هي تحت ظل نظام العولمة الجديد، تحل فيها قرصنة أمريكا بأجلى صورها. فمع اعتذار الرئيس الأمريكي كلينتون لها من التاريخ، تشعل فيها الحروب الطاحنة من كل حدب وصوب بين الشركات الأمريكية، الغازين الجدد، والشركات الأوروبية الغزاة التقليديين، لاغتصاب ثرواها المعدنية الدفينة، هذه الحروب التي تجري بأيدي شعوبها بالذات وبأسم

الديموقراطية والحرية!.. فهل لنا أن نعتقد بأن الحرية الرأسمالية. التي تعمل دون أي اعتبار روحي أو خلقي، بإمكانها أو تستطيع تحويل جهود البشر في سبيل مكاسبهم الخاصة، إلى آلة تضمن المصالح العامة والرفاه للجميع؟..! وهذا، في الواقع، لا يقتصر على أفريقيا وحدها، بل يشمل جميع أنحاء العالم التعيس. فحمى التخصيص، في ظل العولمة، وما يرافقها من تسريحات عشوائية للعمال، نتيجة الصهر والإندماج للمؤسسات الإنتاجية والمرافق العامة، والسلب لقواهم الشرائية وحقوقهم الاجتماعية والصحية.. الخ، لم تستثنِ أي بلد على الإطلاق، وهي بصفتها حرب ضارية على الطبقة العاملة، ليست كبقية حروب الطبقات التي شاعت منذ أوائل القرن حتى الآن؛ ذلك أنها تصيب ما يزيد على ٩٥% من الجنس البشري على وجه الكرة الأرضية، بعد أن نسف من الوجود كل منتج خاص أو تقليدي، وتحول القسم الأعظم منها، في كافة فروع الإنتاج إلى عمال، واقتصرت الفعاليات الاقتصادية على الشركات العالمية في كل مكان .وهكذا، تحولت الرأسمالية إلى سلاح جاهز بيد الأقوياء يشق لهم الطريق، ويعبد أمامهم سبل المجد والثروة على جماجم الآخرين!...

٢-**الحرية سبب لتنمية الإنتاج:** لابد لإيضاح هذا الخطأ الجسيم من عرض بعض نتائج تنمية الإنتاج في ظل الحرية الرأسمالية: لنتساءل أولاً: ما هي المشاريع التي نما إنتاجها في ظل الحرية المطلقة المقرونة بألوان لا حصر لها من الظلم والاستهتار والجشع والطمع؟! إنها -بدون شك- المشاريع القوية التي حطمت غيرها من المشاريع (دون حاجة إلى تأميم)، وبدأت بالاحتكار تدريجياً إلى أن قضت على كل لون من ألوان التنافس وثمراته في مضمار الإنتاج. وتحولت بذلك المنافسة إلى صفر. فالتنافس الحر الذي يواكب الحرية بالمعنى الذي يسمح بزيادة الإنتاج، لا يواكب الحرية والرأسمالية إلا شوطاً محدوداً، ثم يخلي الميدان بعد ذلك للاحتكار، الذي ينجم عنه تراجع النمو الاقتصادي نتيجة الجشع والطمع من جهة المنتجين، وتضاؤل القوة الشرائية لدى المستهلكين، وهكذا فإن النظام الاستهلاكي يقضي على المستهلكين!... إن الزيادة في الإنتاج -في الواقع- لم تقترن بانخفاض الأسعار، لفقدان المزاحمة رغم انخفاض كلفة الإنتاج بسبب انهيار أسعار المواد الأولية، وسرقة حقوق العمال، ولم تترافق بتوفير قدر أكبر من السعادة للمجتمع الرأسمالي نفسه، نظراً لسوء التوزيع الذي رافق الوفرة في الإنتاج. والمذهب الرأسمالي أعجز ما يكون عن امتلاك الكفاءة التوزيعية التي تضمن رفاه المجتمع وسعادة الجميع. فالرأسمالية -في الواقع- تعتمد في التوزيع على أساس جهاز الثمن. وهذا يعني أن من لا يملك ثمن السلعة

ليس له الحق في الحياة. وبذلك يحكم بالموت جوعاً على من كان عاجزاً عن اكتساب هذا الثمن لعدم قدرته على المساهمة في الإنتاج، أو لعدم تهيئة فرصة له للمساهمة، أو لوقوعه فريسة في يد المساهمين الأقوياء الذين سدوا في وجهه كل الفرص .ولهذا كانت بطالة الأيدي العاملة في المجتمعات الرأسمالية من أفجع الكوارث الإنسانية في المجتمعات الأخرى. فليست المبالغة في كفاءة المذهب الرأسمالي وقدرته على تنمية الإنتاج إلا تضليلاً وستراً للجانب المظلم منه، والذي يحكم بالحرمان من التوزيع على من لا يحصل على القطع السحرية من النقود. فما الفائدة إذاً من زيادة الإنتاج إذا لم يقترن بالرفاه الاجتماعي العام؟ إن الرفاه العام لا يتعلق بكمية الناتج العام، بمقدار ما يتعلق بكيفية تقسيم هذا الناتج على الأفراد. ولذا فقد قرن الإسلام وشريعته الإلهية التنمية بالتوزيع كما سنرى فيما بعد.

٣- **الحرية تعبير عن الكرامة الإنسانية:** أي بوصفها المظهر الجوهري للكرامة وتحقيق للذات اللذين ليس للحياة بدونهما أي معنى. والمراد بالحرية الجوهرية توفير القدرة والوسائل والشروط التي تعين الفرد على النجاح في عمله كإنسان في ظل الحرية. والرأسمالية، في الواقع، بعيدة كل البعد عن هذه الحرية بالمعنى الجوهري، وتقتصر على الحرية الشكلية، أي حرية أصحاب الثروات الضخمة في الاستزادة من ثرواتهم بالطرق التي تتفق مع مصالحهم الشخصية، وحريتهم في استخدام العامل أو رفضه، وحرية رجال السلطة في استخدام أتباعهم في أعلى المراكز، ولو لم يملكوا من المؤهلات ما يسمح لهم بذلك وحريتهم في تحويل الخطأ إلى صواب والصواب إلى خطأ، وحريتهم في كم الأفواه التي لا توافقهم، وشطب العلوم التي ليست من مصلحتهم.. الخ. وهكذا، فإن هذه الحرية الشكلية لا تتأتى إلا لعدد ضئيل جداً من الشعب، بحيث تحولهم -لشدة المبالغة في الحرية- إلى صفة الهمجية، في الوقت الذي يراد منها أن تمثل الصفة الأولى للإنسانية. فتحت اسم نظام السوق الغوغائي تتحكم في العالم أجمع، في الوقت الحاضر طبقة ضئيلة جداً من الشبان المراهقين، دون علم ولا خبرة ولا إحساس بالمسؤولية، مدعومة بأجهزة تكنولوجية على درجة كبيرة من السرعة والفعالية، ولا تخضع لسيطرة أية حكومة، حتى في أمريكا نفسها، حامية هذا النظام. ويكفي أن يعلن أي مسؤول عن حصول تباطؤ في أي رقم من الفعاليات الاقتصادية في بلاده، حتى تقوم بترح كل ما لديها من أموال، غدت خفيفة الحركة لاعتمادها على الأسهم والسندات والمضاربات بها وبالعملات، وتؤدي بالبلد، في لمح البصر إلى الإفلاس أما بقية أفراد الشعب، فالحرية الشكلية التي تؤمنها لهم لا تعدو السماح لهم بممارسة مختلف ألوان النشاط الاقتصادي في سبيل الغايات التي يسعون إلى

تحقيقها دون أن تعينهم على ذلك. إن إقرار هذا النوع من الحرية الشكلية، يعني عدم إمكان وضع مبدأ لضمان العمل للعامل، أو ضمان المعيشة لغير العامل من العاجزين، لأن وضع مثل هذه الضمانات لا يمكن أن يتم بدون تحديد تلك الحريات التي يتمتع بها أصحاب العمل وأرباب الثروة. وهو ما يتنافى مع مبدأ الحرية الشكلية التي تسمح لكل شخص بالتصرف في المجال الاقتصادي كما يريد. ولما كانت الرأسمالية تؤمن بهذا المبدأ، فقد وجدت نفسها مضطرة إلى رفض فكرة الضمان أي فكرة الحرية الجوهرية. ولكن..!

لقد تبين -بما لا يدع أي مجال للشك: "أن من يعمل ليعيش وحده، لا بد من أن يزول هو أيضاً، إن آجلاً أو عاجلاً، مع المجموع.. فالحرية -في الواقع- إن كانت نزعة أصيلة في الإنسان لأنه يرفض بطبعه القسر والضغط والإكراه، ولكن لا بد للإنسان من حاجات جوهرية لا معنى للحرية بدونها. فهو بحاجة -مثلاً- إلى شيء من السكينة والاطمئنان في حياته، لأن القلق يرعبه، كما ينغص حياته الضغط والإكراه. فإذا فقد كل الضمانات التي يمكن للمجتمع أن يؤديها له في حياته ومعيشته، خسر بذلك حاجة من حاجاته الجوهرية، وحرم من إشباع ميله الأصيل إلى الاستقرار والثقة، كما خسر حريته كاملة. فالتوفيق الدقيق والحكيم بين حاجة الإنسان الأصيلة إلى الحرية، وحاجته إلى الاستقرار مثلاً في العمل، والثقة في المستقبل، وسائر حاجاته الأصلية الأخرى في الحياة، هو العملية التي يجب أن يؤديها أي مذهب كان للإنسانية، إذا أراد أن يكون عالمياً قائماً على أسس راسخة من الواقع الإنساني. وأخيراً، فإن موقف الرأسمالية من الحرية والضمان ينسجم كل الانسجام مع الإطار العام للتفكير الرأسمالي، لأن الضمان ينطوي على فكرة تحديد حريات الأفراد والضغط عليها، ولا تستطيع الرأسمالية أن تجد لهذا الضغط والتحديد مسوغاً على أساس مفاهيمها العامة عن الكون والإنسان. إن الضغط والتحديد في الإسلام، يستمد -في الواقع- مبرره من الإيمان بسلطة عليا تمتلك حق تنظيم الإنسانية وتوجيهها في حياتها، ووضع الضمانات المحددة لحريات الأفراد، على ضوء الدين الحنيف، إذ يرى أن للإنسان خالقاً حكيماً من حقه أن يصنع له وجوده الاجتماعي، ويحد طريقته في الحياة لصالحه وصالح الإنسانية جمعاء. أوجه الالتقاء بين الماركسية والرأسمالية بعد كل ما تقدم، لسنا بحاجة إلى كثير من الجهد لنبين أن الرأسمالية مقرونة بالحرية المطلقة، تلتقي مع المذهب الماركسي في عدة نقاط جوهرية:

- إن كلا النظامين أعطى القيمة الرئيسية في المجتمع لمالكي وسائل الإنتاج والمسيطرين عليها، وإن مصالح الإنتاج هي التي تحدد القيم التي تحكم المجتمع لا مصالح الإنسان.

- إن وسائل الإنتاج انحصرت في يد الأقوياء في النظامين، في يد رجال الحزب السياسي الذين يملكون السلطة السياسية في النظام الاشتراكي، وفي يد المحتكرين للإنتاج والذين يفرضون رجال السلطة السياسية في النظام الرأسمالي.

وبهذا، فإنهم يجمعون بين السلطة والمال بآن واحد في كلا النظامين.

ويتساوى النظامان بتدويل نظاميهما وفرضهما على جميع بلدان العالم وشعوبها، وكأن العالم في كل مكان، ورغم بعد المسافات واختلاف العقول والثقافات والمعطيات، يعاني من ذات المشاكل وذات الهموم، ويتقبل ذات الحلول، حتى وإن ثبت أن هذه الحلول غير ناجعة في موطنهم بالذات. هذا، مع كل ما رافق هذا التدويل من نبش وقلب للبنيات الأساسية من هذا النظام أو ذاك..

- أليست التحولات التي حصلت لصالح الاشتراكية في بلدان العالم الثالث عن طريق تجريد الزراع والصناع المحليين من وسائل رزقهم وإنتاجهم بغية خلق الطبقة الرأسمالية التي تستطيع أن تشيد المصانع والمزارع الكبيرة التي هي الطريق إلى الاشتراكية، حسب زعمها، أليست هذه التحولات هي نفسها التي فرضها أيضاً النظام الرأسمالي على هذه البلدان باسم التخلص من التخلف، لإحلال الإنتاج المؤسساتي -في الواقع- محلها لصالح الشركات العالمية، وباسم التطور والتقدم؟..!

- أليس في تجريد شعوب بلدان العالم الثالث من ثرواتها الطبيعية، ووسائل إنتاجها، ومهنها، وجعلها تابعة للخارج -في الشرق أو الغرب- ذات المفهوم من العبودية الذي تفسر به الماركسية تحول طبقة أسرى الحرب إلى عبيد للقبائل التي أثرت نتيجة استعبادهم؟

- لم تعاني شعوب هذه البلدان من سيئات النظامين معاً: جهاز الحكم الدكتاتوري العسكري سياسياً، هبة الماركسية، الذي يبيح لنفسه القتل والسجن والطرد والتعذيب دون حكم أو محاكمة، ويستولي على الممتلكات ويغتصب الحقوق ويتوزعها بين أفراده، والجهاز الاقتصادي الذي لا يرى حرجاً باقتباس النهج الرأسمالي بأشنع صوره، والذي يتيح للشركات العالمية الغربية الحرية المطلقة في قلب البلدان أعاليها وأسفلها لإبادة كل أثر للإنتاج المحلي بكافة أنواعه، وإعداد البنيات التحتية التي تسهل لها إقامة مؤسساتها الإنتاجية البديلة، على حساب الكروم والبساتين والحقول، التي كانت تغذي الشعوب بأفضل أنواع المنتجات الزراعية وأرخصها، لإيصال منتجاتها البديلة إلى كل بقعة من بقاع هذه البلدان، وتجعلها تابعة إليها في الغذاء والكساء وكافة الاحتياجات.

- أليس النظامان هما المسؤولان عن إلحاق عملية التفريغ المادي لشعوب بلدان العالم الثالث بالتفريغ الذاتي من الأسس التربوية والأخلاقية والثقافية والعلمية.. الخ وفرض الأسس الغريبة عنهم محلها، من الشرق أو الغرب -حسب الحال- مما جعل السكان الأصليين غرباء في أوطانهم، وعبيداً للأجانب في عقر دارهم؟ هذا، وإذا ما أفاد المذهب الماركسي في شيء، فإنه -مما لا شك فيه- قد أفاد المذهب الرأسمالي، وجعل المنتجين يغدقون بعطاءاتهم للعمال ليسدوا بذلك الطريق الذي يمكن أن تنفذ منه الشيوعية. وما أن زال خطر ثورة العمال المرتقبة، بزوال الاشتراكية نفسها في موطنها بالذات، حتى كشرت السلطات الرأسمالية عن أنيابها، وأخذت بتشليح العمال الضمانات الاجتماعية التي كانت قد منحتهم إياها، وتفننت بألوان التسريح التعسفي، واستغنت أكثر فأكثر عن العمال، وقلصت أجورهم إلى أدنى المستويات، وتحول ثلاثة أرباع المعمورة إلى فقراء..

وها هو ميخائيل كورباتشوف، أخذ يصحو -بعد فوات الأوان- من ثمالة أقداح انتصاره في حركته التصحيحية الميمونة، بعد أن نحي جانباً عشية تأديته واجبه كاملاً نحو أسياده ومخدريه، وأخذ يسير في جنازة شعبه نائحاً، بعد أن سدد له الطعنة المميتة، ليعلق في فندق "الفيرمونت" في سان فرنسيسكو عام ١٩٩٥، رداً على سؤال أحد الصحفيين التالي:"إن كنتم تعتقدون أن العالم برمته سيتحول إلى برازيل كبيرة، أعني إلى دول تسودها اللامساواة، مع وجود أحياء مقفلة تسكنها النخب الثرية؟" فأجاب: "إنكم بهذا السؤال تطرحون لب المشكلة على بساط البحث.. إنها لحقيقة أن روسيا نفسها أصبحت على شاكلة البرازيل." في الواقع، لقد تحول العالم أجمع إلى برازيل كبيرة... إلا أن هذا لا يعني أن الأسلاك الشائكة، والأجهزة الألكترونيه، وكاميرات الليل والنهار، سوف تحمي إلى ما لا نهاية هذه القلة الضئيلة من الأثرياء المتخمين من الطوفان السكاني المتصاعد من الجائعين والمغتصبة حقوقهم والمحرومين، فثورة الجائعين لا ترحم!...النتيجة. وهكذا، يتبين لنا مما تقدم أن الاقتصاد كعلم قد خسر برهانه العلمي في النظرية الماركسية والرأسمالية على السواء، وأن الاقتصاد كمذهب، على العكس من الأهداف المرسومة له في كلا المذهبين الدوليين قد أثبت فشله في اكتشاف المشاكل الحقيقية التي تعاني منها الشعوب، لأنه بالأصل لا يهدف فعلاً إلى اكتشافها. وبالتالي، فإن الحلول التي طرحت لمعالجة المشاكل الوهمية قد أتت على النظام الاشتراكي من أساسه، وأنها، مما لا شك فيه، سوف تأتي -إن آجلاً أو عاجلاً- على النظام الرأسمالي، فبذور انحلاله أخذت تترعرع فيه، وما الانفجارات المالية التي اندلعت في كل مكان من

آسيا إلى أوروبا الشرقية، إلى أمريكا اللاتينية، وفي القريب العاجل إلى أوروبا الغربية، ومنها إلى كل مكان من المعمورة، سوف لا تستثني أمريكا، القلب النابض في هذا النظام، من الوقوف عن الخفقان!.. وإذا ما كان في تاريخ الإنسانية نظام يستحق أن يعم العالم أجمع لما يغدق على شعوبه من الخير والعدالة والإنسانية والأمان؛ فمما لا شك فيه، إنه النظام السماوي الذي طرحه الإسلام. لقد ضمن فعلاً، في عصوره الزاهرة تحويل شعوب الإمبراطورية الإسلامية التي امتدت في القسم الأكبر من الكرة الأرضية، شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً، إلى طبقة واحدة؛ ولكنها واحدة بسعادتها ورفاهيتها، ونبوغها، وإنسانيتها وتكافلها مع بعضها، لا إلى طبقة واحدة بشقائها، وفقرها، وتشردها وخوفها على حاضرها ومستقبلها ومستقبل أجيالها، كالنظام الرأسمالي العالمي الجديد... الذي هيمن على العالم وحده في الوقت الحاضر. والتحديد للحرية في المجتمع الإسلامي لم يكن فقط لصالح المجتمع على حساب الفرد، ولا لصالح الفرد على حساب المجتمع، ولم يكن زجرياً بأكثريته بل كان يتكون في ظل التربية الخالصة التي ينشئ الإسلام عليها الفرد في المجتمع، ويصوغ شخصيته ضمنها. إن لتلك الإطارات قوتها المعنوية الهائلة التي توجه الأفراد توجيهاً صالحاً دون أن يشعروا بسلب شيء من حريتهم. ولذا، فإن هذا التحديد الذاتي لم يكن -في الحقيقة- تحديداً للحرية، وإنما هو عملية إنشاء للمحتوى الداخلي للإنسان الحر، إنشاءً صالحاً بحيث تؤدي الحرية في ظله رسالتها الصحيحة. فبينما يقول القرن الثامن عشر: "لا يجهلن سوى الأبله، إن الطبقات الدنيا يجب أن تظل فقيرة، وإلا فإنها لن تكون مجتهدة" (آرثر يونج)، ويقول القرن التاسع عشر: "ليس للذي يولد في عالم تم امتلاكه حق في الغذاء إذا تعثر عليه الظفر بوسائل عيشه عن طريق عمله أو أهله، فهو طفيلي على المجتمع، ولا لزوم لوجوده، فليس له على خوان الطبيعة مكان، والطبيعة تأمره بالذهاب"(مالتوك) يقول الإسلام قبل هؤلاء بألف سنة: "إن الفقر والحرمان ليسا نابعين من الطبيعة نفسها، وإنما نتيجة لسوء التوزيع والإنحراف عن العلاقات الصالحة التي يجب أن تربط الأغنياء بالفقراء"؛ ويقول علي كرم الله وجهه:"ما جاع فقير إلا بما متع به غني" إن هذا الوعي لقضايا العدالة الاجتماعية في التوزيع، لا يمكن أن يكون وليد المحراث والصناعة البدائية اليدوية، رداً على مفهوم المادية التاريخية، ولا وليد الحرية المطلقة في استغلال الإنسان لأخيه الإنسان المشروطة في النظام الرأسمالي، إنه يكمن في الإنسان ذاته، الإنسان الذي رباه الإسلام فأحسن تربيته، والذي تعتبره كافة الأديان السماوية خليفة لله في الأرض!...فما هو الإسلام؟ وما هي حقوق الإنسان في الإسلام؟.

القسم الثاني:
الاقتصاد في الإسلام كعلم أو مذهب

مقدمة: الثورة في المفهوم الإسلامي يعتقد المفكرون الغربيون، ومن يجري في إثرهم من المستغربين أن الإسلام هو عبارة عن دين وليس باقتصاد، عقيدة وليس بنهج للحياة، علاقة بين العبد وربه، وليس أساساً لثورة اجتماعية اقتصادية صالحة لكل زمان ومكان. لقد غاب عن خلدهم أن الإسلام هو ثورة حقيقية لا تنفصل فيها الحياة عن الإيمان، وأن المفهوم الاجتماعي فيه يشكل جزءاً لا يتجزأ من المضمون الروحي (لأن الله غني عن العالمين)، وأن هذه الثورة هي وحيدة من نوعها في التاريخ الإنساني.

والوحدانية هي جوهر الإيمان في الإسلام. فهو يحرر الإنسان من كل شكل من أشكال العبودية ما عدا الله (لا إله إلا الله)، وذلك يعني أنه يرفض كل شكل من أشكال "المعبود"، خلال تعاقب الأزمان. وهذا يقود بالذات إلى تحرير كافة ثروات الطبيعة من كل نوع من أنواع الملكيات ما عدا الله، وهنا يربط الإمام علي كرم الله وجهه بين هذين المفهومين في قوله: "إن العبيد هم عبيد الله، وإن الثروات هي ثروات الله." وبذلك، فقد هدم الإسلام كل القيود الشكلية، وكل السدود التاريخية التي كانت تمنع الإنسان من السعي الدائم والحثيث من الاتصال بربه والسعي في الأرض لكسب رزقه، سواء ما كان منها مصطنعاً تحت تأثير الخوف من قوى أسطورية، أو ما كان منها بشرياً، كظالم أو متجبر أو جماعة صغيرة مسيطرة ومستغلة تراكم الأموال على حساب الشعوب وتحول بينها وبين تأمين مستلزماتها الحياتية، وتفرض عليها علاقات تتصف بالعبودية. من هنا، فقد ناضل النبي في الإسلام، كما ناضل كافة الأنبياء في بقية الأديان، نضالاً ثورياً ضد كل شكل من أشكال الظلم والاستغلال والعبودية .وكما ثاروا لتحرير الإنسان من الداخل لكل شكل من أشكال العبودية لغير الله، فقد جاهدوا لتحرير الأرض وثرواتها من الخارج. وقد لقب التحرير الأول: "الجهاد الأكبر"، والتحرير الثاني: "الكفاح الأصغر، .بمعنى أن الأخير لا يتسنى له أن ينجح ويحقق هدفه إلا في إطار الأول. ويستنتج من ذلك:

١- أن الثورة لا تسمح بأن يحل مستغل محل مستغل آخر، ولا أي شكل من الظلم محل شكل آخر، ذلك أنه في الوقت نفسه الذي حرر فيه الإنسان من الاستغلال الخارجي، فقد حرره من داخله من ينابيع الاستغلال للغير الكامنة فيه، وذلك بتغيير مفهوم العالم والحياة بالنسبة إليه. ولذلك، فالثورة في المفهوم الإسلامي تختلف اختلافاً جذرياً عنها في

المفهوم الغربي والشرقي على السواء. فليست في إحلال الرأسمالية محل الإقطاعية، ولا في إحلال الطبقة العاملة محل الطبقة الرأسمالية، أي ليس المقصود منها تغيير أسماء المستغل، وإنما محوه من جذوره وتحرير الإنسان من كل شكل منافٍ للعدالة الإنسانية من الخارج ومن داخل نفسه بالذات (لأن النفس أمارة بالسوء.

٢- إن كفاح الأنبياء ضد الظلم والاستغلال، لم يأخذ شكل كفاح الطبقات، كما هو الحال في كثير من الثورات الاجتماعية في التاريخ، حيث أنها ثورة إنسانية هدفها تحرير كل إنسان، من أية طبقة كان، وتحريره من شيطانه في الداخل أولاً. فليس كل إقطاعي ظالماً، وليس كل غني مستغلاً ولا كل عامل ملاكاً، ولا كل فلاح نبيلاً..! ولذا، فقد سمى النبي الكريم هذا الكفاح "الكفاح الأكبر". وبفضل هذا الكفاح استطاع الإسلام أن يحقق مطالب الكفاح الأصغر، بحيث أيقظ في كافة النفوس مكامنها الخيرة والحسنة، وفجر فيها الطاقات الإبداعية، وقضى على جذور السيئات في أعماقها. إن الثوري الذي يتابع خط الأنبياء، في "الكفاح الأكبر"، ليس بذلك الإنسان المستغل الذي يحسب أنه يستمد قيمته من امتلاك وسائل الإنتاج، ووسائل السيطرة والنفوذ في الأرض، فيلجأ إلى اقتناصها من أيدي المالكين الأصليين واقتنائها في حوزته، حاسباً بأن انتماءه إلى طبقة المستغلين هو الذي يحدد مكانه في النضال الاجتماعي. إن الثوري الذي يسير في خط الأنبياء، هو ذلك الإنسان الذي يستمد قيمته من جهوده التي يبذلها بالتقرب من الله عن طريق نفعه لعباده "أحبهم إلى الله أنفعهم لعباده"، واتصافه بكافة القيم الإنسانية، والذي يضارع بضراوة كل أشكال الاستغلال التي يعتبرها اختلاساً للقيم الإنسانية، والانحراف بها عن مسيرها الحقيقي وتحقيق أهدافها الكبرى، نحو إلهائها بالتفتيش عن الغنى والإثراء الفاحش بشتى الوسائل.

٣- إن ما يحدد هذا الوصف الثوري الذي يتبع خط الأنبياء هو درجة نجاحه في الكفاح الأكبر، وليس وضعه الاجتماعي، ولا الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها.

٤- وسنتناول عناصر البحث في الاقتصاد الإسلامي، على منوال البحث في النظامين الماركسي والرأسمالي، بمحاولة الفصل إلى علم ومذهب، علماً بأن الإسلام لا يدعي لاقتصاده بصفة العلم. وقد سبق أن نفينا أيضاً صفة العلم عن كل من النظامين الاقتصاديين السابقين.

أ- الاقتصاد الإسلامي كعلم إن المذهب الإسلامي لا يزعم لنفسه الطابع العلمي، كالمذهب الماركسي، كما أنه ليس مجرداً عن أي أساس عقائدي معين أو أية نظرة إلى

الحياة والكون سوى النفع المادي، كالمذهب الرأسمالي. وقد أثبتنا فيما سبق أنهما لا يملكان بالفعل صفة العلم. وبمعنى آخر، فالاقتصاد الإسلامي ليس علماً مصطنعاً لقوانين يعتبرها طبيعية، وهي -في الواقع- غير طبيعية (الماركسية)، ولا كعلم الاقتصاد السياسي الذي يراقب ويحسب ليقدم التفاسير والتعليلات التي لا طائل تحتها فالتعديلات التي تطرأ عليه كل عام تتجاوز الأسس الثابتة، وتذخر بالتناقضات.

فالاقتصاد الإسلامي -كما ذكرنا- هو ثورة لقلب الواقع الفاسد وتحويله إلى سليم. إنه ثورة من داخل النفس على النفس الأمارة بالسوء لكي تصبح كريمة سخية عادلة جديرة بصفة الإنسان. إنه تغيير الواقع، لا وصف وتفسير له. كما أنه ليس علماً افتراضياً مرسوماً في أروقة المكاتب، والذي جاءت نتائجه خاطئة وبعيدة جداً عن الواقع.

وما لنا وكلمة العلم في هذا المجال. فلم يسبق في تاريخ الحضارات التليدة التي تعاقبت على الكون، في عظمتها وجلالها وسموها وعبقريتها، أن ادعت حضارة أن اقتصادياتها كانت تقوم على العلم، أو أنها ابتدعت نظريات علمية اقتصادية، خاصة وقد ثبت لنا أن الاقتصاد العلمي، بشقيه الشرقي والغربي، لاقى فشلاً ذريعاً في نظرياته خلال مدة لم تتجاوز النصف قرن، بينما استمر الإسلام ينشر رايته الخيرة، ويسبغ السعادة والرفاهية على الشعوب كافة مدة قرون عديدة. فما هي الأسس التي بني عليها المذهب الاقتصادي في الإسلام.

ب- الاقتصاد الإسلامي كمذهب الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي: يتميز الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي بأركان رئيسية ثلاثة تختلف عن سائر المذاهب الاقتصادية الأخرى وهي:

١- مبدأ الملكية المزدوجة ٢- مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود ٣- مبدأ العدالة الاجتماعية.

١- مبدأ الملكية المزدوجة يختلف الإسلام عن الرأسمالية والاشتراكية في نوعية الملكية التي يقررها اختلافاً جوهرياً. فالرأسمالية تؤمن بالملكية الخاصة كقاعدة عامة، لمختلف أنواع الثروة في البلاد، ولا تعترف بالملكية العامة إلا حين تفرضها الضرورة الاجتماعية القصوى. والاشتراكية، على العكس من ذلك، تعتبر فيها الملكية الاشتراكية أو ملكية الدولة بمثابة المبدأ العام الذي يطبق على كل أنواع الثروة في البلاد. أما الإسلام، فيقر الأشكال المختلفة للملكية في وقت واحد. فيضع مبدأ الملكية المزدوجة (الملكية ذات الأشكال المتنوعة) بدلاً من مبدأ الشكل الواحد للملكية الذي أخذت به الرأسمالية

والاشتراكية. فهو يؤمن بالملكية الخاصة، والملكية العامة، وملكية الدولة. ويخصص لكل شكل من هذه الأشكال حقلاً خاصاً تعمل فيه. دون أن يعتبر شيئاً منها شذوذاً واستثناء، أو علاجاً مؤقتاً اقتضته الظروف. ولهذا، كان من الخطأ أن يسمى المجتمع الإسلامي مجتمعاً رأسمالياً، وإن سمح بالملكية الخاصة، لأن الملكية الخاصة بالنسبة إليه ليست هي القاعدة العامة. كما أن من الخطأ أن نطلق على المجتمع الإسلامي اسم المجتمع الاشتراكي، وإن أخذ بمبدأ الملكية العامة، لأن الشكل الاشتراكي للملكية ليس هو القاعدة العامة في رأيه. وكذلك من الخطأ أن يعتبر مزجاً مركباً من هذا وذاك، لأن تنوع الأشكال الرئيسية للملكية في المجتمع الإسلامي، لا يعني أن الإسلام مزج بين المذهبين وأخذ من كل منهما جانباً، وإنما يعبر ذلك التنوع في أشكال الملكية عن تصميم مذهبي أصيل، قائم على أسس وقواعد معينة، وموضوع ضمن إطار خاص من القيم والمفاهيم تناقض الأسس والقواعد التي قامت عليها الرأسمالية الحرة والاشتراكية الرأسمالية. فتحديد نوع الملكية يمكن أن يستوحى من الطبيعة ذاتها للثروات الطبيعية: فالملكية العامة، كمنابع، المياه، والأحراش، والمراعي ومصادر الطاقة، والثروات المعدنية عموماً هي، كالشمس والهواء ملك لكل ما خلق الله على وجه الأرض. فهي ملكية مشتركة منع الإسلام الفرد من الاختصاص بها، وفرض ألا يتملك منها إلا بقدر حاجته.

وحتى المعامل التي تقوم باستثمار هذه الثروات يجب أن تكون مشتركة لأن الإنتاج من حق المجموعة. فإذا ملك فرد مصنعاً لاستخراج هذه الثروات، فهذا يعني أنه سيستخرج منها أكثر من حقه فيها، أي ما هو حق لمجموع أفراد المجتمع. ولذا، فعلى الجماعة الممثلة بالدولة أن تتولى تنظيم استخراج هذه المواد وتوزيعها على المجموع لأن الفرد سيلجأ إلى بيعها للناس وهذا لا يجوز لأنها من حقهم على الدولة. نظرة الإسلام العامة إلى الأرض تقسم الأرض إلى قسمين:

- الأرض العامرة طبيعياً: وهي التي وفرت لها الطبيعة شروط الحياة والإنتاج من ماء ودفء ومرونة في التربة وما إلى ذلك.

- الأرض الميتة: وهي التي بحاجة إلى جهد إنساني يوفر لها تلك الشروط. فالأرض العامرة هي ملك للدولة، وكذلك بالنسبة للأرض الميتة، أي ذات طابع عام للملكية. إلا أن إحياء الأرض الميتة، أي إنفاق الفرد جهداً خاصاً على أرض ميتة، يمنح هذا الفرد الحق بالانتفاع بالأرض، ما دام عمله مستمراً في الأرض، فإذا استهلك عمله، أو توقف عن استثمارها سقط حقه فيها. أي أن العمل في الأرض ليس سبباً لتملك الفرد رقبة الأرض

وإنما سبباً لحقه في الانتفاع فيها فقط. ويسمح الإسلام من الناحية النظرية للإمام بفرض الضريبة عليه لتساهم الإنسانية كلها في الاستفادة من الأرض، التي هي -في الأصل- ليست ملكاً أو حقاً لأي فرد، إنها هبة من الله تعالى للإنسانية جمعاء وكافة الكائنات الحية على وجه الأرض.

المواد الأولية: تأتي المواد الأولية بعد الأرض مباشرة في الأهمية. فكل ما يتمتع به الإنسان من سلع وطيبات مادية مردها إلى الأرض. وما تذخر به من مواد وثروات معدنية. ويقسم الفقهاء المعادن إلى قسمين: المعادن الظاهرة، والمعادن الباطنة. فالمعادن الظاهرة: هي التي لا تحتاج إلى مزيد من العمل لإجلاء جوهرها، كالملح والنفط مثلاً. أي المعدن الذي تكون طبيعته المعدنية بارزة، سواء احتاج الإنسان إلى حفر وجهد للوصول إلى آباره في أعماق الطبيعة، أو وجده بيسر وسهولة على سطح الأرض (أي كله من عطاء الله، عدا استخراجه) وأما المعادن الباطنة: فهي كل معدن احتاج في إبراز خصائص المعدنية إلى عمل وتطوير، كالحديد والذهب (أي يحتاج إلى جهد زائد من البشر) والرأي الفقهي السائد أن المعادن الظاهرة تعتبر من المشتركات العامة بين كل الناس، فلا يعترف الإسلام لأحد بالاختصاص بها، ولأنها مندرجة ضمن الملكيات العامة. ويسمح للأفراد بالحصول منها على قدر حاجتهم، دون أن يستأثروا بها أو يتملكوا ينابيعها. وعلى هذا، يصبح للدولة وحدها الحق في أن تستثمرها، بقدر ما تتطلبه الشروط المادية للإنتاج والاستخراج من إمكانيات، وتضع ثمارها في خدمة الناس. أما المشاريع الخاصة التي يحتكر فيها الأفراد استثمار المعدن، فتمنعها منعاً باتاً. ولو مارست تلك المشاريع العمل والحفر للوصول إلى المعدن واكتشافه في أعماق الأرض، فليس له الحق في تملك المعدن وإخراجه عن نطاق الملكية العامة. وأما المعادن الباطنة: إنها في الرأي الفقهي السائد من المشتركات العامة، فهي تخضع لمبدأ الملكية العامة، ولا يسمح للفرد بتملك عروقها وينابيعها في الأرض إلا بالقدر الذي تمتد إليه أبعاد الحفرة عامودياً وشاقولياً، حسب الرأي السائد فقهياً. وإن كان هناك اختلافات كثيرة بين الفقهاء في هذا الصدد ويواجه الفرد، منذ البدء في العمل، تهديداً بانتزاع المعدن منه إذا حجز المعدن وقطع المعدن، وجمد الثروة المعدنية. ويكون بذلك حكمه حكم الأرض إذا توقف عن إحيائها. وهذا النوع من الملكية، يختلف بكل وضوح عن ملكية المرافق الطبيعية في المذهب الرأسمالي، لأن هذا النوع من الملكية لا يتجاوز كثيراً عن كونه أسلوباً من أساليب تقسيم العمل بين الناس، ولا يمكن أن يؤدي إلى إنشاء مشاريع فردية احتكارية، كالمشاريع التي تسود المجتمع الرأسمالي، ولا يمكن أن

يكون أداة للسيطرة على مرافق الطبيعة، واحتكار المناجم، وما تضم من ثروات، لأنها ملك الناس قاطبة. وهكذا، فإن الإسلام قد سمح بالملكية الخاصة إلا أنه أحاطها بحدود عديدة.

٢- **مبدأ الحرية الاقتصادية** في نطاق محدود ويتجلى هذا المبدأ في الاقتصاد الإسلامي بالسماح للأفراد بحرية محدودة بحدود القيم المعنوية والخلقية والطبيعية التي يؤمن فيها الإسلام، والتي تؤمن استفادة جميع خلق الله من الثروات الطبيعية التي أنعم الله بها عليهم . وهنا نجد الاختلاف البارز بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصادين الرأسمالي والاشتراكي. فبينما يمارس الأفراد حريات غير محدودة في ظل الاقتصاد الرأسمالي (لا أخلاق في الاقتصاد والمال) (الغاية تبرر الواسطة)، وبينما يصادر الاقتصاد الاشتراكي حريات الجميع (عدا رجال الحزب)، يسمح الإسلام للأفراد بممارسة حرياتهم ضمن نطاق القيم والمثل العليا التي تهذب الحرية وتصقلها، وتجعل منها أداة خير للإنسانية جمعاء. والتحديد الإسلامي للحرية في الحقل الاقتصادي على قسمين: الأول: التحديد الذاتي، الذي ينبع من أعماق النفس، ويستمد قوته ورصيده من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الإسلامية. والثاني: التحديد الموضوعي، والذي يأتي من قوة خارجية تحدد السلوك الاجتماعي والاقتصادي وتضبطه. فالتحديد الذاتي، يتكون طبيعياً في ظل التربية الخاصة التي ينشئ الإسلام عليها الفرد في المجتمع الذي يتحكم الإسلام في كافة مرافق حياته. وقد كان لهذا التحديد الذاتي نتائجه الرائعة في تكوين طبيعة المجتمع الإسلامي مما برهن على كفاءة الإنسان لخلافة الأرض عن الله سبحانه وتعالى، وصنع عالماً جديداً زاخراً بمشاعر العدل والرحمة، واجتث من النفس البشرية عناصر الشر. ودوافع الظلم والفساد. ويكفي من نتائج التحديد الذاتي، أنه ظل وحده هو الضامن لأعمال البر والخير في المجتمع الإسلامي، بالرغم من ابتعاد المسلمين عن روح تلك التجربة مدة قرون عديدة. فما زال ملايين المسلمين يقدمون بملء حريتهم على دفع الزكاة والضمان الاجتماعي وغيرها من حقوق الله سراً وجهراً حتى الآن. وقد ثبت أنها أشد مضاءً من التحديد الخارجي. أما التحديد الخارجي، فهو التحديد الذي يفرض على المجتمع الإسلامي من الخارج، بقوة الشرع. ويقوم على المبدأ القائل: "لا حرية للشخص فيما نصت عليه الشريعة المقدسة من ألوان النشاط التي تتعارض مع المثل والغايات التي يؤمن الإسلام بضرورتها." ويتم تنفيذ هذا المبدأ عن طريق النصوص التي تنص الشريعة على منع بعض النشاطات الاجتماعية والاقتصادية، وإشراف ولي الأمر على تنفيذها بصفته «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول»

سلطة مراقبة وموجهة مستمدة من القرآن :(سورة النساء- الآية ٥٩) وأولي الأمر منكم ولذا، فالحرية في الإسلام، ليست حيوانية مستهترة متعالية مستكبرة، إنها محدودة في إطار اجتماعي إنساني يضمن مستوى مناسباً من المعيشة لجميع أفراد المجتمع، بحيث لا تكون هذه الحرية على حساب فقدان الآخرين عملياً وواقعياً قدرتهم على التحرك ليسعوا في الأرض ويأكلوا من رزق الله، كما تفعل الشركات العالمية في الوقت الحاضر في ظل نظام العولمة. وبهذا، فقد حدد الإسلام الملكية الخاصة في حيازة الثروة، ولم يطلقها كما في النظام الرأسمالي دون قيود قانونية أو أخلاقية مما يؤدي إلى اضطراب في توزيع الثروة العامة وخلق الفروق الطبقية.

إلا أنه لم يصادرها كليةً كالنظام الاشتراكي، فمصادرة الملكية الخاصة مخالف لفطرة الإنسان، ذلك أن حيازة الأشياء من مظاهر غريزة البقاء، وهي متأصلة في الإنسان، ولا يمكن تجاهلها. فمن طبيعة الإنسان السعي لجمع الثروة له ولأولاده، فإذا انتفى هذا الهدف فقد الحافز على العمل، وفقد الإنسان القدرة على الإبداع وإعمار الأرض والسعي فيها كما أمره الله. كما أنه لم يطلق يد المالك في ملكيته ولا في الطريقة التي يحصل عليها.

بعض المبيحات والمحرمات في الإسلام: إن الدين الإسلامي- في الحقيقة- هو دين يسر، وليس بدين عسر، أي أنه لم يشدد على البشر في الواجبات والمحرمات، بل ينطلق في شرائعه من مصلحة الفرد والمجتمع معاً. وحتى في العبادات نفسها، وطرق تأديتها تتجلى مصلحة الفرد .وما يهمنا في هذا البحث[فالله غني عن العالمين] والمجتمع بأجلى مظاهرها منها ما له صلة بالنواحي الاقتصادية والمعيشية، أي ما له علاقة بحقوق الإنسان في الحياة: وقبل كل شيء، فقد كرم الإسلام الإنسان ذاته كإنسان في جميع مراحل حياته: كرمه كبويضه منع إتلافها، وجنيناً منع إجهاضه، بل وحض، وكرمه أماً [المال والبنون زينة الحياة الدنيا] على إكثاره وتبجيله :، وكرمه امرأة وزوجة، وكرمه شيخاً عجوزاً[الجنة تحت أقدام الأمهات] وعاجزاً فقيراً.. الخ وذلك، بشكل لم يسبق شريعة من الشرائع الدينية أو الدنيوية أن وصلت إليه، حتى توّجه أخيراً بجعله "خليفة الله في الأرض.." ولذا فقد حض الإسلام، أول ما حض، على تنمية الإنتاج وربطها بالتوزيع. وقد تكون تنمية الإنتاج النقطة الوحيدة التي تتفق عليها المذاهب الإسلامية والرأسمالية والماركسية جميعاً على الصعيد المذهبي للاستفادة من الطبيعة إلى أقصى حد ضمن الإطار العام للمذهب. فكل هذه المذاهب تجمع على أهمية هذا الهدف وضرورة تحقيقه بجميع الأساليب والطرق التي تنسجم مع الإطار العام للمذهب. كما أنها ترفض مالا يتفق مع

إطارها المذهبي. فالرأسمالية ترفض مثلاً من الأساليب في تنمية الإنتاج وزيادة الثروة ما يتعارض مع مبدأ الحرية الاقتصادية، والإسلام يرفض من تلك الأساليب مالا يتفق مع نظرياته في التوزيع وتحقيق العدالة الاجتماعية، وأما الماركسية فهي تؤمن بأن المذهب لا يتعارض مع تنمية الإنتاج، بل يسير معها في خط واحد تبعاً لنظرتها عن الترابط الحتمي بين علاقات الإنتاج وشكل التوزيع، أي أن لكل شكل من الإنتاج نوع خاص من التوزيع، ولا بد لتكييف التوزيع طبقاً لحاجات الإنتاج، عكس الإسلام الذي يحدد الإنتاج لحساب التوزيع.

فالإسلام يريد من الإنسان المسلم أن ينمي الثروة ليسيطر عليها وينتفع منها في تحسين وجوده ككل، لا لتسيطر عليه، وتستلم منه زمام القيادة، وتمحو من أمامه الأهداف الكبرى. فالثروة وأساليب التنمية تهدف ضمن الشرائع الإلهية إلى تأكيد صلة الإنسان بربه المنعم عليه، وتهيء له عبادته في يسر ورخاء، وتفسح المجال أمام مواهبه وطاقاته للنمو والتكامل، وتساعده على تحقيق مثله في العدالة والأخوة والكرامة. والإسلام، على العكس من الرأسمالية التي تنظر إلى عملية تنمية الثروة بصورة منفصلة عن توزيعها، فهو يربط تنمية الثروة كهدف بالتوزيع ومدى ما يحققه نمو الثروة لأفراد الأمة من يسر ورخاء. فليست تنمية الإنتاج للإنتاج ذاته كهدف وإنما كطريق للتوزيع وسعادة البشرية. فإن لم تساهم عمليات التنمية في إشاعة اليسر والرخاء بين الأفراد، وتوفر لهم الشروط التي تمكنهم من الانطلاق في مواهبهم الخيرة وتحقيق رسالتهم، فلن تؤدي تنمية الثروة دورها الصالح في حياة الإنسان. وفي هذه الحالة فالله ينتزعها منهم :فالتنمية في الإسلام إذاً ليست [إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم من يشاء] كما في النظام الرأسمالي، بزيادة دخل المنتج بنسبة كذا، ولو كان ذلك على حساب تسريح العمال، وزيادة معدل البطالة، وسرقة حقوق العاملين، ولا لاستثمار رؤوس الأموال الأجنبية وتنميتها ولا لمضاربيها ومرابيها على كافة المستويات..

٣- ولذا، فقد حرم الإسلام الربا، بوصفه أولى العقبات في التنمية الاقتصادية، ووسيلة سهلة لسرقة أموال الناس دون عمل. فالربوي الرأسمالي يقوم بامتصاص أموال المقترضين دون أن يؤدي أي عمل إنتاجي.

والبديل في الإسلام هو توظيف هذا المال في مشروعات إنتاجية تؤمن خلق فرص عمل جديدة وزيادة في الإنتاج يتقاسم ريعه العاملون، وأصحاب الأموال، وغير العاملين من المحتاجين، وهو أكثر ضماناً، إذ قد يتعرض المرابي إلى خسارة الفائدة ورأس المال معاً، كما

يجري حالياً نتيجة للمضاربات والإفلاسات لكبار المصارف وبيوت المال في العالم الصناعي وما يدور في فلكه.

وتعتبر الفائدة في العرف الرأسمالي بمثابة أجر رأس المال النقدي الذي يسلفه الرأسماليون للمشاريع التجارية وغيرها. وتحدد بنسبة مئوية من المال المسلف. ولا تختلف كثيراً عن الأجر الذي يحصل عليه أصحاب العقارات، وأدوات الإنتاج، نتيجة لإيجار تلك العقارات والأدوات.

أما الإسلام، فقد سمح للكسب الناتج عن إيجار العقارات وأدوات الإنتاج وحرم أجر رأس المال، وما ذلك إلا للأسباب التالية:

- فالقاعدة التي تجتمع عليها كافة التشريعات هي: أن الكسب لا يقوم إلا على أساس عمل، وبدون المساهمة من شخص بإنفاق عمل لا مبرر لكسبه. فالكسب الناتج عن ملكية أدوات الإنتاج مسموح به نظراً لما تخزنه الآلة من عمل سابق سوف يكون للمستأجر الحق في استهلاك قسط منه خلال استخدام الآلة في عملية الإنتاج التي يباشرها. أما الكسب الناتج عن ملكية رأس المال النقدي (الفائدة) فليس له ما يبرره نظرياً، لأن المستقرض سوف يرد المبلغ للدائن بكامله دون أن يستهلك منه شيئاً. وكذلك الحال بالنسبة لاستئجار العقار، فالمستأجر يستأجر عملاً سابقا سوف يستهلك المستأجر قسماً منه حين الانتفاع به.

وتبرر الرأسمالية الفائدة بصفتها تعبيراً عن الفارق بين قيمة السلع الحاضرة وقيمة سلع المستقبل، اعتقاداً منها بأن للزمن دوراً في تكوين القيمة. فالقيمة التبادلية لدينار اليوم أكبر من القيمة التبادلية لدنيار المستقبل.

إلا أنه إن كان صحيحاً أن العملات الضعيفة في البلدان الفقيرة المستدينة تنخفض قيمتها باستمرار، كما تنخفض معها- في الوقت نفسه- قيمة موادها الأولية، فإن العملات في البلدان الغنية الدائنة، هي في ارتفاع مستمر كما ترتفع معها قيمة بضائعها باستمرار. ولنتصور حجم الخسائر الباهظة والمضاعفة التي تتكبدها البلدان الضعيفة المدينة:

- التسديد لخدمة الدين بعملات مرتفعة باستمرار، من عملات وبضائع محلية منخفضة باستمرار.
- زيادة الفوائد المتصاعدة باستمرار لتبلغ أضعاف حجم الدين ذاته
- خسارة المشاريع التي تمولها، أو شللها من قبل الدائنين بالذات لكونها تنافس بضائعهم بالذات، أو توقفها عن العمل لعدم وجود أسواق لمنتجاتها في الخارج، وعدم

قدرة الأسواق الداخلية على امتصاصها لضعف الدخول. وكذلك، فمن وجهة نظر الإسلام، ليس للرأسمالي الحق بالفائدة على القرض، حتى إذا صح أن سلع الحاضر أكبر قيمة من سلع المستقبل، لأن توزيع الثروة في الإسلام يتطلب إنفاق عمل مباشر أو مختزن، ويرتبط بمفاهيم الإسلام المذهبية وتصوراته عن العدالة.

وتعتبر الرأسمالية المخاطرة بالمال مبرراً لحق الرأسمالي بالفائدة، فهي بذلك تحرمه من الانتفاع بالمال المسلف- حسب رأيها- كما أنها بمثابة مكافأة له على انتظاره طيلة المدة المتفق عليها، أو أجر يتقاضاه الرأسمالي نظير انتفاع المدين بالمال الذي اقترضه منه، كالأجر الذي يحصل عليه مالك الدار من المستأجر لقاء انتفاعه بسكناها.

والإسلام يعارض ذلك، لأنه لا يعترف بالكسب تحت اسم الأجر أو المكافأة إلا على أساس إنفاق عمل مباشر أو مختزن -كما ذكرنا- وليس للرأسمالي عمل مباشر أو مختزن ينفقه ويمتصه المقترضٍ ليدفع إليه أجره، ما دام المال المقترض سوف يعود إلى الرأسمالي دون أن يستهلك منه شيئاً.

٣-وكذلك، فقد حرم الإسلام كنز المال:

- والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم الآية:الهدف الاقتصادي في هذا التحريم يكمن في أن كنز المال يعني انخفاض كمية الثروة المنتجة، ومن ثم تقليص فرص العمل، وحصول البطالة، مما يزيد الفروقات الاجتماعية وحالات البؤس وشظف العيش. وهذا المنع من اكتناز المال ليس مجرد ظاهرة عرضية في التشريع الإسلامي، إنه يعبر عن أوجه الخلاف الخطير بين المذهب الإسلامي والمذهب الرأسمالي .فبينما تؤيد الرأسمالية استعمال النقد للاكتناز (بالإضافة إلى دوره كمقياس للقيمة وأداة للتداول) وتشجع عليه بتشريع نظام الفائدة، يحاربه الإسلام بفرض ضريبة على المال المكتنز (الزكاة). وجاء في الحديث عن الإمام جعفر الصادق: "إنما الله أعطاكم هذه الفضول من الأموال حيث وجهها الله، ولم يعطكموها لتكنزوها". ومن مضار كنز المال الاقتصادية أيضا، أن تجميع الثروات الكبيرة في أيدي الأفراد دون استثمارها، يؤدي إلى زيادة البؤس والحاجة لدى الأغلبية العظمى من الشعب. وهذا يؤدي بدوره، إلى عجز هذه الطبقة عن استهلاك ما يشبع حاجتها من السلع، فتتكدس المنتجات دون تصريف، ويسيطر الكساد على الصناعة والتجارة، فتعم الإفلاسات مختلف النشاطات الاقتصادية ويتوقف الإنتاج، وتستفحل المجاعات، كما في المعادلة التالية: انخفاض الاستهلاك = كساد= توقف عن الإنتاج= زيادة بطالة= مجاعة

٤- وحرم الإسلام المخاطرة: كالقمار، لأن الكسب فيه لا يقوم على عمل، وإنما يرتكز على أساس المخاطرة، مما يعرض الفرد وعائلته إلى الإفلاس والضياع، ويعود على المجتمع بالانحلال. والإنفاق فيما حرم الله، كالخمر ولحم والخنزير. وقد تبين ضررهما الشديد في الوقت الحاضر نظراً للأمراض الخطيرة التي نتجت عنهما .وتشن السلطات في البلدان الغربية حرباً إعلامية واسعة النطاق للحد من تعاطي الخمر لصلته الوثيقة بأمراض الشرايين، وتشمع الكبد، بالإضافة إلى ضحايا الطرق، التي تشكل القسم الأكبر من الوفيات كل عام.

٥- ونهى -في الوقت نفسه- عن الإسراف والتقتير. ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً الآية : وجعل المبذر بمثابة السفيه الذي يجب أن يحجر عليه. والغاية من ذلك، إن في تبديد الثروة وتقتيرها، منع باقي عباد الله من الاستفادة منها. ومنع إنتاج المواد ذات التكاليف الباهظة المبددة للثروة والمشكلة عبئاً على الاقتصاد العام، وكذلك المصاريف غير المنتجة التي تصرف على المظاهر والاحتفالات لأن المحرومين من وسائل عيشهم أحق فيها. ويكفي أن نعلم حجم مليارات الدولارات التي تنفق حالياً على ألعاب الكرة وحدها في العالم كل عام، في الوقت الذي تموت فيه الملايين من الجوع، لنعلم فقط زاوية واحدة من زوايا التكاليف الباهظة المبددة للثروة التي تمتص موارد البشرية جمعاء.

٦- وحذر من الوقوع في أخطار التبعية الاقتصادية للغير. وهي في الواقع من أولى خصائص التخلف الاقتصادي في العالم الثالث: "لا خير في أمة لا تأكل مما تنتج، ولا تلبس مما تصنع." ومن المعلوم أن التبعية الاقتصادية في هذه البلدان تصل إلى ما يزيد على ٩٠% في غذائهم وكسائهم وإنتاجهم وأدوات إنتاجهم.. الخ، بينما لا يتجاوز في البلدان الصناعية ٢٠% ويبدو خطرها أشد ما يبدو من الناحية الغذائية: فسلاح الغذاء، أشد مضاءً من كافة الأسلحة، وأنه كان وراء انهيار الاتحاد السوفياتي -كما رأينا- إذ لم تتردد أمريكا في استعماله في الماضي والحاضر، ومن أخطاره أيضاً أن يمنع من وصول المواد الغذائية عوائق طبيعية من زلازل وأعاصير، أو فيضانات، أو جفاف.. الخ تقضي على المزروعات في البلد المصدر نفسه أو حتى الحروب، (وما أكثرها كما أن الاعتماد على الغير في تغذية الشعوب يخشى معه تعريضها إلى أخطار صحية عن قصد أو غير قصد، من جراء استيراد مواد فاسدة، أو سامة، أو مشبعة بالهرمونات.. الخ، كما يحصل من وقت

لآخر، مثال: لحوم البقر البريطانية المجنونة، والدجاج البلجيكيه، والألبان ومشتقاتها، والزيوت الإسبانية، مما تطالعنا به الأخبار كل يوم..

٧- وفضل الإسلام الإنفاق الإنتاجي على الاستهلاكي: حرصاً منه على تنمية الإنتاج وزيادة الثروة. فنهى عن بيع العقار وتبديد ثمنه في الاستهلاك، وحض، حتى في الصدقات على تقديم ما يساعد الفقير على الإنتاج ليأكل من ثماره، على العكس من النظام الرأسمالي- كما رأينا- والذي رفع شعار المجتمع الاستهلاكي ليشجع الإنتاج، فقضى عن الإنتاج والمستهلكين بالذات..

٨- ولذا، فقد حذر الإسلام من العبث في الأرض وإفساد الطبيعة: (الروم-٤١). ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون الآية: والفساد في البر والبحر هو ما نعيشه الآن من التلوث في الطبيعة والانهيارات وعدم التوازن الذي طال المرافق الطبيعية بكافة أشكالها نتيجة التعرض للقوانين الطبيعية بغية التحكم فيها وتعديلها وتعليمها دروسها. فهي إذاً نتيجة لغطرسة الإنسان وجبروته واعتقاده مشاركة الإله في ألوهيته ومن المعلوم أن التلوث هو ابن هذه الحضارة الحديثة واكتشاف الطاقة، والإنتاج على مستوى عالمي لغزو العالم في كافة أصقاعه وهو من آيات الله ليريهم نتيجة ما عملوا لعلهم يمتنعون عن ذلك.

٩- وحض على ضرورة التوازن في الطبيعة مراعاة لقوانينها: الأرض مددناها، وألقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل شيء الآية: موزون، لكم فيها معايش، ومن لستم له برازقين، وإن من شيء إلا عندنا (الحجر ١٩-٢٠). خزائنه، وما نتزله إلا بقدر معلوم وكلنا يعلم أن التنافسً على الثروة في الاقتصاد الرأسمالي، ونضح الموارد الطبيعية ببرها، وبحرها، وسمائها ومائها، قد أنهك هذه الأرض، وأربك توازنها فالهزات المتوالية، وتعاقب حالات الفيضانات واليباس، والحر والقر، والانهيارات الأرضية والجبلية والجليدية، والأعاصير والعواصف، تشمل الكرة الأرضية بأجمعها، ولا يكاد يمر يوم واحد دون حصول هذه النكبات.

١٠- ولذا فقد وضع الإسلام ضوابطَ للتصرف في الحرية، وفي حق الإنسان في التصرف بملكيته الخاصة "فلا ضرر، ولا ضرار" ومن الأمثلة على سوء التصرف بالملكية الخاصة وانعكاسه على أضرار الغير والمجتمع بما فيه المالك نفسه، المثال التالي: "ركب قوم في سفينة، فاقتسموا.. فاختص كل منهم بمكان.. فأخذ أحدهم ينقر مكانه بفأس.. فقالوا له ماذا تفعل؟! قال: هذا مكاني أفعل به ما شئت.. فإن أخذوا على يده (أي منعوه) نجا

ونجوا، وإن تركوه هلك وهلكوا"!.. وهكذا، فإن المنع من التصرف المطلق بالملك الخاص، يكون ضمن مصلحة الفرد والمجتمع بآن واحد.فالإسلام إذاً، يؤمن بالملكية الخاصة ضمن حدود، وهي من حق جميع أفراد الشعب وطبقاته وأديانه دون أي تمييز، إلى جانب الملكية العامة وملكية الدولة. وقد برهن الواقع من التجربتين: الاشتراكية والرأسمالية على خطأ الفكرة المعتمدة على شكل واحد للملكية. وما انهيار النظام الاشتراكي إلا نتيجة الاعتداء على الملكية الخاصة، ونسف طبقة كانت تعمل وتنتج وتغذي الخزانة، واستبدالها بطبقة أخرى، تبين أنها أشد من الأولى استغلالاً وظلماً، دون أن تكون لديها ذات المؤهلات للإنتاج، ولا حتى ذات الدوافع لتنمية الثروة وتغذية الخزينة، اللهم إلا دوافعها الخاصة، وما الانفجارات والأزمات في النظام الرأسمالي إلا نتيجة لإطلاق حرية الملكية من عقالها، دون حدود أو قيود، لدرجة أصبحت موارد الكرة الأرضية برمتها بأيدي فئة ضئيلة من البشر، نادراً ما سجل التاريخ مثيلاً لها في الطمع والجشع والظلم والاستهتار، لا وطن لها، ولا دين، ولا حافز ولا هدف إلا جمع المال بأية طريقة كانت "فالغاية تبرر الواسطة" والاستئثار بحقوق البشرية جمعاء، مما لم يعد يدع أي مجال لتطبيق العدالة الاجتماعية الركيزة الأساسية للإسلام، حتى في بلاد الإسلام بالذات دون تحرير الموارد الطبيعية من أيديها.

١١- **العدالة الاجتماعية في الإسلام مقدمة:** كل ما تقدم، من شمول الملكية العامة في الإسلام للقسم الأكبر من ثروات الطبيعة، وانحصار الملكية الخاصة ضمن حدود ضيقة تضمن مصلحة المجتمع، يقودنا إلى عمق العدالة الاجتماعية في الإسلام، أي حق جميع أفراد المجتمع، العاملين منهم، والمحرومين من العمل وغير القادرين على العمل، الفقراء والمحتاجين، وكل من يعيش على وجه الأرض بالحياة اللائقة الكريمة، وحقهم في اقتسام موارد الطبيعة وخيراتها التي خلقها الله للناس أجمعين. ولتأمين ذلك، أوجب الإسلام على الحاكم، الذي يملك -في الواقع- التصرف بالملكية العامة، أن يؤمن العمل ويسهله لجميع القادرين على العمل في حدود صلاحيته، ومن لم تتح له فرصة العمل، أو كان عاجزا عنه، فعلى الدولة أن تضمن حقه في الاستفادة من ثروات الطبيعة بتوفير مستوى الكفاية له من العيش الكريم من موارد الملكية العامة وملكية الدولة كما فرض الإسلام على العاملين الذين يستفيدون من استغلال ثروات الله أن يؤدوا لهم نصيبهم من هذه الثروات، أي أن يكفلوا الحياة الكريمة لغير العاملين والفقراء والمحتاجين.. الخ وهي فريضة الزكاة التي:

- تضمن حق المحرومين من ثروات الله.

- وتحول دون احتكار الأقوياء للثروة.
- وتمد الدولة بالنفقات اللازمة لممارسة واجبها بتحقيق الضمان الاجتماعي.
- فالضمان الاجتماعي في الإسلام يرتكز إذاً على أساسين:
- التكافل العام بين أفراد المجتمع.
- حق الجماعة على الدولة في الموارد العامة وتأمين العيش الكريم.
- ولكل من الأساسين حدوده ومقتضياته في تحديد نوع الحاجات التي يجب أن يضمن إشباعها. فالأساس الأول للضمان، لا يقتضي أكثر من ضمان إشباع الحاجات الحياتية والملحة للفرد، بينما يفرض الثاني إشباع الحاجات الكمالية أيضاً، لتصل بالفرد إلى مستوى الغنى. وفي كلا الضمانين تبدو عظمة الإسلام في تحقيق الحرية الجوهرية، وليس فقط الشكلية، عكس الحرية التي يقدمها المبدأ الرأسمالي كما مر معنا.

التكافل العام. وهو الأساس الأول للضمان الاجتماعي. وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيهالحديث و الآية:" كلكم راعٍ، وكلكم مسؤولٌ عن رعيته" إنه المبدأ الذي يفرض فيه الإسلام كفاية" على المسلمين، ضمان بعضهم بعضاً في إشباع الحاجات الحياتية الضرورية للفرد، وفي حدود ظروف المسلم وإمكانياته، عن طريق الزكاة التي اعتبرها حقاً لهم، وليست مجرد هبة أو صدقة.

وعن أبي عبد الله جعفر بن محمد علي الصادق (ع): "إن الله عز وجل فرض في مال الأغنياء ما يسعهم، ولو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم، إنهم لم يؤتوا من قبل فريضة الله عز وجل، ولكن من منع من منعهم حقهم، ولو أن الناس أدوا حقوقهم لعاش الجميع بخير". أي أن منع الناسِ من ممارسة حقهم، هو السبب في الفقر. وأن الثروة المنتجة من قبل الأفراد تشكل حجماً كبيراً يتجاوز حق المنتجين وحدهم، ويمتد إلى أصحاب الحق من المحرومين من العمل والإنتاج. والمكلف في الإسلام لا يكمن في طائفة أو حزب أو دين، وإنما في أبناء المجتمع جميعاً "فالخلافة عامة". وهي الوجه الاجتماعي للعدالة الاجتماعية الإلهية التي نادى بها الأنبياء كافة. وإذا ما كانت "الوحدانية" تعني اجتماعياً أن "المالك هو الإله الواحد" فإن العدالة" تعني أن هذه الملكية التي يختص بها الله لا تسمح باعتبارها عادلة بتفضيل فرد على آخر، ولا تعطي الحق لفئة اجتماعية على حساب فئة أخرى، ولكن تمنح الخلافة للمجموعة بكاملها. وإن كان يحق للدولة أن تمارس حقها في إلزام المكلفين على دفع الزكاة، وامتثال ما يكلفون به بموجب الشرع، إلا أن الإسلام يهتم، لتحقيق أهدافه بالعامل النفسي، أكثر من اهتمامه باستعمال القوة والزجر. أي أنه يلجأ إلى الطريقة

الإنسانية، والمفاهيم السامية التي أعطاها للحياة، عن طريق البث في المجموعة المكلفة عنه المشاعر النبيلة التي توجهها لتحقيق الأهداف. وكلنا يعلم، أن المجتمعات الجاهلية كانت - شأنها شأن المجتمعات المسماة بالمتطورة الآن" لا تنظر للحياة إلا من خلال مرحلتها العابرة التي تنتهي بالموت، ولا تحقق ذاتها وسعادتها إلا بإشباع الغرائز والشهوات الحياتية .ولذا، فإن جمع المال لذاته وتكديسه والتنافس عليه، هو بالنسبة إليها الهدف الطبيعي الذي بموجبه يتمكن الإنسان أن يملأ حياته بالعظمة، وينتهي بها - من الناحية الكمية والمعنوية- على الوجه الذي يؤمن له الخلود على الأرض. هذا المفهوم الذي تعطيه المجتمعات المادية للحياة، والدور الذي تنيطه بالمال، هما أسباب الجهود التي تبذلها لزيادة الدخل والغنى. كما أنها خلف كل تناقض، وكل نمط من أشكال الاستغلال. ولكي يحرر الإسلام الإنسان من هذا المفهوم، ويقتله من قرارة نفسه، رفض أن يعطي للمال أية قيمة لذاته، ونهى عن تكديسه، ومحى عنه كل قوة تؤمن له الخلود والعظمة. وهنا يبدو دور الدين وأثره في التوفيق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية العامة. فالدين هو الطاقة الروحية التي تستطيع أن تعوض الإنسان عن لذائذه الموقوتة التي يدعها في حياته على الأرض، أملاً في النعيم الدائم، وتخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه، ومفهوماً عن الربح والخسارة، أرفع من المفاهيم التجارية المادية. فالعناء طريق اللذة، والخسارة لصالح المجتمع سبيل الربح، وحماية مصالح الآخرين تعني حماية مصالح الفرد في حياة أسمى وأرفع. من عمل صالحاً فلنفسه، ومن أساء فعليهاالآية: ولذا، فقد جعل الإسلام الفرائض المالية (التكافل) بمثابة العبادات الشرعية التي تنبع من دافع نفسي، طلباً لرضاء الله، والقرب منه.

فالدين إذاً، هو صاحب الدور الأساسي في حل المشكلة الاجتماعية عن طريق تجنيد الدافع الذاتي لحساب المصلحة العامة بالترغيب تارة، والوعيد أخرى.

آ-**عن طريق الترغيب:** [لا إكراه في الدين، لقد تبين الرشد من الغي] فالإسلام — بصورة عامة- لا يرغم أحداً بالقوة على تنفيذ تعاليمه: وعن طريق الترغيب، يقدم القرآن صوراً رائعة للربط بين المصالح الدنيوية والمصالح الأخروية. يومئذٍ يصدر الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يرة، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره الآيات: من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها، ومن جاء بالسيئة فلا يجري إلا مثلها لقد حل الإسلام -في الواقع- قيمة العمل الصالح محل قيمة المال والغنى للخلود، وحض على التنافس فقط سعياً لهذا الهدف. فمنح الإنسان الطمأنينة الحقيقية بأن خلوده لا يتحقق بتكديس الثروة، ولا باكتناز الأموال، وإنما بمقدار ما يقوم به من عمل صالح. فغير بذلك مفهوم الاستثمار:

فبدلاً من اعتباره مبدداً لثروته ومقلصاً لنفوذه وخطراً على مستقبله وخلوده، جعل منه - على العكس- ضماناً لخلوده، وكعطاء بمقابل يزيد على عشر أضعافه. إن تقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعفه لكم الآيات: مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة، والله يضاعف لمن يشاء، والله واسع عليم فحياة الإنسان على الأرض إذاً، هي بمثابة الاختبار الذي يجتازه الإنسان أمام الخالق، فمن اجتازه بنجاح كان جديراً بالخلود، ومن يفشل كان بمثابة العدم. (١١٥ لمؤمنون) أي أن الإنسان ليس[أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً] الآية: بعابر سبيل أتى إلى هذه الأرض ليأكل ويشرب وينهب حياة الآخرين ويكدس أي يعيده بالعاملين [وهو الذي يبدأ الخلق، ثم يعيده] الأموال ثم يموت ..الذين نجحوا في الاختبار على الأرض. والآيات التي تعدد انحراف الإنسان عن الغاية من خلقه كمكلف باستثمار خيرات الأرض، وحسن توزيع خيراتها لا تحصى، وهي تلفت النظر إلى انحراف الإنسان عن الهدف الذي كلفه به ربه من ناحيتين: أولاً: امتناعه عن استثمار الخيرات بذاته، والتوقف بذلك عن الإبداع والابتكار. ثانياً: امتناعه عن القيام بتوزيع ما يفيض عليه من الخيرات على المحتاجين، سواء كان المستغل فرداً، أو جماعة أو دولة..

ب–عن طريق الترهيب وهو نادر جداً في القرآن، كما ذكرنا ويل لكل همزة لمزة، الذي جمع مالاً وعدده يحسب أن ماله أخلده كلا الآية :لينبذن في الحطمه، وما أدراك ما الحطمه، نار الله الموقدة، التي تطلع على. الأفئدة، إنها عليهم مؤصدة، في عمدٍ ممدده ففي هذه الآية، يهدد الله الإنسان الذي يكسب المال عن طريق الاستغلال والقوة (الهمزة واللمزة) والذي يجمعه لذاته ويجعل تكديسه الهدف منه (الذي جمع مالاً وعدده) والذي يعتبر هذا المال مخلداً له في الحياة (يحسب أن ماله أخلده)، يتوعده بجهنم (الحطمة) وفي حديث، أن الإمام جعفر قال: "أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج إليه، وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره، أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مغلولة يداه إلى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به إلى النار. وينتج عن ذلك: أن الكفاية هي في حدود الحاجات الشديدة، وشدة الحاجة تعني كون الحاجة حياتية، والحياة عسيرة بدون إشباعها. الأساس الثاني للضمان الاجتماعي واجب الدولة "الإمام راعٍ وهو مسؤول عن رعيته" لقد أوجب الإسلام على الدولة رعاية شؤون الناس من وجوهها المختلفة، وأناط بها المسؤولية المباشرة في الالتزامات التالية:

–تنفيذ مبدأ التكافل العام

-تطبيق المباحات والمحرمات -سبق ذكرها
- توجيه الموارد لحاجات المجتمع على أساس الحق العام للجميع في الاستفادة من ثروات الطبيعة.
- تأمين العمل لمن ليس له عمل.
- تأمين التوازن الاجتماعي: بكفاية الحاجات المعيشية إلى درجة الغنى حتى للعاملين.
- بتأمين الحاجات الضرورية والكمالية أيضاً لغير العاملين والمحتاجين.
- وتأمين التوازن الاجتماعي بتطبيق مجموعة التشريعات الإسلامية.
- ملء منطقة الفراغ من التشريع.
- فمن حيث الضمان الاجتماعي المفروض على الدولة لتنفيذ مبدأ التكافل العام بين المسلمين، فهو يعبر -في الحقيقة- عن دور الدولة في إلزام رعاياها بامتثال ما يكلفون به شرعاً- بالموعظة الحسنة- من زكاة وصدقة، حتى إنه يحق للوالي أحياناً أن يلجأ إلى إكراههم على القيام بواجباتهم في كفالة العاجزين، إذا امتنعوا عن القيام بها، وخاصة في الحالات التي يختل فيها التوازن الاجتماعي اختلالاً جذرياً.
- حق الجماعة على الدولة في مصادر الثروة لا تستمد الدولة مبررات الضمان الاجتماعي الذي تمارسه من تنفيذ مبدأ الضمان المفروض على الأفراد (التكافل العام) فحسب، بل من أساس آخر للضمان الاجتماعي وهو حق الجماعة في مصادر الثروة. وعلى هذا الأساس تكون الدولة مسؤولة بصورة مباشرة عن ضمان معيشة المعوزين والعاجزين، بقطع النظر عن الكفالة الواجبة على أفراد المسلمين أنفسهم. وترتكز فكرة الضمان الاجتماعي على أساس إيمان الإسلام بحق الجماعة كلها في موارد الثروة، لأن هذه . خلق لكم ما في الأرض جميعاً الموارد خلقت للجماعة كافة لا لفئة دون فئة وهذا الحق يعني أن كل فرد من الجماعة له الحق بالانتفاع بثروات الطبيعة والعيش الكريم منها فمن كان منهم قادراً على العمل في أحد القطاعات العامة والخاصة، كان من وظيفة الدولة أن تهيئ له فرصة العمل في حدود صلاحياتها .ومن لم تتح له فرصة العمل أو كان عاجزاً عنه، فعلى الدولة أن تضمن حقه في الاستفادة من ثروات الطبيعة بتوفير مستوى الكفاية له من العيش الكريم. وبموجب هذه المسؤولية، لا تفرض على الدولة ضمان الفرد في حدود حاجاته الحياتية فحسب (كالتكافل العام) بل تفرض عليها أن تضمن للفرد مستوى الكفاية من المعيشة الذي يحياه أفراد المجتمع الإسلامي (أي المواد الكمالية أيضاً) ففي

حديث أن الإمام موسى بن جعفر قال محدداً ما للإمام وما عليه: "إنه وارث من لا وارث له، ويعول من لا حيلة له".

وذهب هذا التضامن إلى درجة جعلت للجائع الحق على ثروات المجتمع كما لو أنها ليست ملكاً لأحد: "إذا بات مؤمن جائعاً فلا مال لأحد" وقال (ص): "من ترك مالاً فلورثته، ومن ترك كلاً فإلينا" والكل هو الضعيف.

وجعل الإسلام من تخلف الحاكم عن القيام بهذا الواجب، الحق للرعية أن تحجب عن طاعته: "إن الله استخلفنا على عبادة لنسد جوعتهم، ونوفر لهم أمنهم، فإن لم نفعل، فلا طاعة لنا عليهم" عن الخليفة عمر بن الخطاب.

كما أن ضمان الدولة، لا يختص بالمسلم فقط. فالذمي الذي يعيش في كنف الدولة الإسلامية إذا كبر وعجز عن الكسب، كانت نفقته من بيت المال. وقد نقل الشيخ الحر حديثاً (عن الإمام علي: "أنه مر بشيخ مكفوف كبير السن يسأل، فقال أمير المؤمنين: ما هذا؟ فقيل له :يا أمير المؤمنين إنه نصراني.. فقال الإمام: استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه!! أنفقوا عليه من بيت المال". [فكلهم عباد الله، والله رؤوف بالعباد] آية: [أحبكم إلى الله أنفعكم لعباده] أي لكل عباده لا لطائفة دون أخرى ولا لمذهب دون آخر، ولا لجنس ولا لدين دون آخر.. ويمتد هذا الواجب على المسؤول نحو الشاة الجائعة كقول الخليفة عمر بن الخطاب: "لو كان في أقصى المدينة شاة جائعة، لكان عمر المسؤول عنها يوم القيامة. هذا، بينما لا يعتري أحد من الحكام، في هذه الأيام أي هاجس للملايين التي تموت في ظل رعاياتهم جوعاً وسقماً وبلاء (إنها بنظرهم ضريبة التطور المحتوم)

- وكواجب المسؤول بتأمين العمل لمن ليس له عمل، كان الرسول (ص) والخلفاء من بعده يقطعون الأفراد من الأراضي، ويعطونهم الأموال للاستعانة بها على استثمارها. إلا أنه لم يسمح لولي الأمر بإقطاع الفرد شيئاً من مصادر الطبيعة، إلا بالقدر الذي يتمكن فيه الفرد من استثماره والعمل فيه، لأن إقطاع ما يزيد عن قدرته يبدد ثروات البلاد الطبيعية وإمكانياتها الإنتاجية، ويحرم الغير من حقه فيها، ويخل بالتوازن الاجتماعي. وكان (ص) قبل أن يسمح بإعطاء أية صدقة يحاول أن يجعل المحتاج يأكل من عمله وجهده. وكمثال على ذلك: جاء رجل يطلب من رسول الله مالاً، فسأله: هل يملك شيئاً.؟ فأخبره بأنه يملك متاعاً معيناً. فأمره بإحضاره، فباعه الرسول (ص) بطريقة المزايدة ثم أعطى الرجل ثمن المتاع ليحتطب ويأكل من عمله.

– **تأمين التوازن الاجتماعي المنوط بالمسؤول في الإسلام**: إن مبدأ التوازن الاجتماعي لا يعني -في الواقع- عدم الاعتبار للاختلافات الطبيعية السيكولوجية التي تنبع منها الاختلافات الشخصية في مختلف الخصائص والصفات من فكرية وروحية وجسدية، فهذه كلها يقرها الإسلام، ولا يرى فيها خطراً على التوازن الاجتماعي ولا تناقضاً معه. فالتوازن الاجتماعي هو التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة، أي أن يحيا جميع الأفراد مستوى واحداً من المعيشة، مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد تتفاوت بموجبها المعيشة، ولكنها تفاوت درجة، وليس تناقضاً كلياً في المستوى، كالتناقضات الصارخة بين مستويات المعيشة في المجتمع الرأسمالي.

ولتحقيق هذا الهدف، قام الإسلام بضغط مستوى المعيشة من أعلى بتحريم الإسراف، ومن أسفل، بالارتفاع بالأفراد الذين يعيشون مستوى منخفضاً من المعيشة إلى مستوى أعلى عن طريق الزكاة.

وقد جاء في الحديث لتحديد مسؤولية الوالي حتى الإغناء: "إن الوالي يأخذ مال الزكاة فيوجهه حسب الوجه الذي وجهه الله له على ثمانية أسهم للفقراء والمساكين. يقسمه بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم بلا ضيق ولا تقية. فإن فضل من ذلك شيء، رد إلى الوالي، وإن نقص من ذلك شيء، ولم يكتفوا به، كان على الوالي أن يموهم من عنده بقدر- سعتهم حتى يستغنوا". وهذا النص يحدد بوضوح: إن الهدف النهائي الذي يحاول الإسلام تحقيقه ويلقي مسؤوليته على ولي الأمر: هو إغناء كل فرد في المجتمع الإسلامي. فتعميم الغنى هو الهدف الذي تضعه الشريعة أمام ولي الأمر.

ففرضت بإعطاء الزكاة للفقير حتى يصبح غنياً، ومنعت إعطاءه بعد ذلك. أي جعلت الغنى فاصلاً بين جواز الزكاة ومنعها "تعطيه من الزكاة حتى تغنيه" عن الإمام الجعفر. وعلى هذا الأساس، يمكننا تحديد مفهوم الغنى والفقر عند الإسلام بشكل عام: فالفقير هو الذي لم يظفر بمستوى من المعيشة يمكنه من إشباع حاجاته الضرورية والكمالية بالقدر الذي تسمح به حدود الثروة في البلاد. أو بتعبير آخر: من يعيش في مستوى تفصله هوة عميقة عن المستوى المعيشي للأثرياء في المجتمع الإسلامي (كم نحن بعيدون في هذا التعريف للفقر، عن مستواه في الوقت الحاضر، بالملايين الذين يموتون جوعاً كل عام. أما الغني فهو من لا تفصله في مستواه المعيشي هذه الهوة، ولا يعسر عليه إشباع حاجاته الضرورية والكمالية بالقدر الذي يتناسب مع ثروة البلاد ودرجة رفاهيتها المادية، سواء كان يملك ثروة كبيرة أم لا. فالنصوص تأمر الوالي إذاً بإعطاء الزكاة وما إليها، إلى أن

يلحق الفرد بالناس، أو إلى أن يصبح غنياً، أو لإشباع حاجاته الأولية والثانوية من طعام وشراب وكسوة وزواج.. الخ ما يتمتع فيه المسلمون في مجتمعه. ومن واجبات الوالي تطبيق مجموعة التشريعات الإسلامية التي حضت على حماية التوازن، كإلغاء الفائدة، ومحاربة اكتناز الأموال وتبديدها وتوجيه الموارد بشكل يكفل الموارد الضرورية للمجتمع، والامتناع عن إنتاج المواد الضارة والمحرمة وذات التكاليف الباهظة المبددة للثروة والمشكلة عبئاً على الاقتصاد العام، أو السيطرة على مساحات واسعة من الأرض، والتوقف عن إحيائها.. الخ، كما ذكرنا سابقاً. ملء منطقة الفراغ من التشريع إلا أن مسؤولية الدولة لا تقتصر على مجرد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة، بل تمتد إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع، لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي.

فالإسلام، لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقوتاً (نرفع الفائدة ونخفض الفائدة بين يوم وليلة، ونرفع العملة ونهبط العملة بين لحظة والثانية، كالنظام الرأسمالي على سبيل المثال) وتنظيما مرحلياً يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم، وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور. ولا بد لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب، أن ينعكس تطور العصور فيها ضمن عنصر متحرك، يمد الصورة بالقدر من التكيف وفقاً لظروف مختلفة.

فمن الواضح فقهياً -على سبيل المثال- أن يباح للبائع البيع بأي سعر أحب، ولا تمنع الشريعة بيع المالك للسلعة بسعر مجحف. إلا أن الرسول (ص) عندما علم أن بعض التجار يمارسون تضييقاً فاحشاً على الناس، وشحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكماً في البياعات، منع الرسول الاحتكار، كما أمر الإمام علي واليه الأشتر بتحديد السعر، ومنع التجار من البيع بثمن أكبر، وفرض أن يكون البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين: البائع والمشتري.

وقد صدر عنهما ذلك بصفة "ولي أمر" استعمالاً لصلاحياتهما في ملء منطقة الفراغ، وفقاً لمقتضيات العدالة الاجتماعية.

وكمثال آخر على ذلك: فالمبدأ التشريعي القائل: "إن من عمل في الأرض، وأنفق عليها جهداً حتى أحياها، فهو أحق بها من غيره" يعتبر في نظر الإسلام عادلاً، لأن من الظلم أن يساوي بين العامل الذي أنفق على الأرض جهده، وغيره ممن لم يعمل فيها شيئاً ولكن هذا المبدأ بسيطرة قدرة الإنسان على الطبيعة ونموها، أصبح من الممكن استغلاله.

ففي عصر كان يقوم إحياء الأرض فيه على الأساليب القديمة، لم يكن يتاح للفرد أن يباشر عمليات الإحياء إلا في مساحات صغيرة. وأما بعد أن توفرت لدى الإنسان وسائل السيطرة على الطبيعة، أصبح بإمكان أفراد قلائل ممن تؤاتيهم الفرصة، أن يحيوا مساحات هائلة من الأرض، باستخدام الآلات الضخمة، الأمر الذي يزعزع العدالة الاجتماعية ومصالح الجماعة. فكان لا بد للصورة التشريعية من منطقة فراغ يمكن ملؤها حسب الظروف. فيسمح بالإحياء حسب الوسائل القديمة، ويمنع في الحالة الثانية إلا في حدود تتناسب مع أهداف الاقتصاد الإسلامي وتصوراته عن العدالة.

والدليل التشريعي على إعطاء ولي الأمر صلاحيات كهذه لملء الفراغ: هو النص يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر(القرآني). [النساء –٢٩] منكم إلا أن لصلاحيات ولي الأمر حدود: فيسمح لولي الأمر بالمنع أو الأمر لكل فعل مباح تشريعياً بطبيعته، ولا يوجد نصٍ تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه، فإذا منع الإمام عنٍ فعل مباح بطبيعته، أصبح حراماً، وإذا أمر به، أصبح واجباً. وأما الأفعال التي ثبت تشريعيا تحريمها بشكل عام (كالربا) مثلاً، فليس من حق ولي الأمر السماح بها. كما أن الفعل الذي أوجبته الشريعة، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لولي الأمر منعه، لأن طاعة أولي الأمر مفروضة بالحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله، وأحكامه العامة. فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكل منطقة الفراغ. وكما وضع الإسلام مبدأ التوازن الاجتماعي وحدد مفهومه، تكفل أيضاً بتوفير الإمكانيات اللازمة للدولة لكي تمارس ذلك المبدأ وتحقق العدالة الاجتماعية للجميع. ويمكن تلخيص هذه الإمكانيات في الأمور التالية:

١- إيجاد قطاعات لملكية الدولة، تستثمرها وتنفق مواردها لأغراض التوازن الاجتماعي.

٢- فرض ضرائب ثابتة تؤخذ بصورة مستمرة (الزكاة) إيجاد قطاعات عامة لم يكتف الإسلام بالضرائب الثابتة، كالزكاة وما إليها، والتي سنبحثها بالتفصيل مؤخراً، لتنفيذ أحكام العدالة الاجتماعية وإيجاد التوازن بين جميع فئات الشعب وأفراده، بل جعل الدولة مسؤولة إلى جانبها بالإنفاق من القطاع العام بهذا الغرض. فقد جاء في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر (ع)":(إن على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة، أن يمون الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا. وكلمة (من عنده) تعني أي من غير الزكاة. من موارد بيت المال ويعتبر الفيء، من أحد موارد بيت المال. كقوله تعالى: ما أفاء الله على

رسوله من أهل القرى، فلله وللرسول ولذي القربى[الآية:واليتامى والمساكين وابن السبيل، كي لا يكون دولة بين الأغنياء (الحشر ٧) منكم ولا يختص الفيء بالغنيمة التي يغنمها المسلمون بدون قتال، بل يمتد إلى الأراضي الموات، وبطون الأودية، والمعادن، وكافة ما تدخل ملكيته في منصب النبي والإمام والتي تستخدم لغرض حفظ التوازن، وضمان تداول المال بين الجميع، كما تستخدم للمصالح العامة. وكان الرسول (ص) والخلفاء من بعده يقطعون الأفراد من الأراضي، ويعطوهم الأموال للاستعانة بها على استثمارها، وذلك بحدود قدرتهم على استثمارها -كما ذكرنا- وكان الرسول (ص) قبل أن يسمح بإعطاء أية صدقة يحاول أن يجعل المحتاج يأكل من عمل يده. وهكذا، فإن الإسلام يلزم الحاكم بتقديم مساعدته من أملاك الدولة، كمساعدة للعمل والإنتاج لا للاستهلاك فقط، فيحقق بذلك الفائدة للفرد والمجتمع بآن واحد. وبذلك فقد حض الإسلام على العمل وقدسه كما سنرى فيما بعد. الزكاة كضريبة ثابتة فالزكاة، كضريبة مالية مفروضة، هي الركن الرابع من أركان الإسلام الخمس، وهي من أهم العبادات الدينية، لكونها ليست مجانية، بل مادية مكلفة كما أنها أهم وسائل الضمان الاجتماعي، لقيمتها ليس فقط الاجتماعية والإنسانية بتحقيق التوازن الاجتماعي بمفهومه في الإسلام، وإنما السياسية والاقتصادية أيضاً.

آ-ويبدو دور الزكاة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية جلياً من خلال تحديد مقدار الزكاة: إنه ربع العشر من المال المدخر، ولا تتركه حتى تنخفض به إلى عشرين ديناراً (حسب القوة الشرائية آنذاك.

وهنا تعتبر الزكاة بمثابة مصادرة تدريجية للمال الذي يكتز ويجمد عن العمل وبذلك تندفع جميع الأموال إلى حقول النشاط الاقتصادي بكافة فعالياته.

الذين يكترون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم الآيات: بعذاب أليم، يوم يحمى عليها من نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم [التوبة-٣٤] وظهورهم. هذا ما نزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكترون وصورة (الهمزة)، وقد مر ذكرها سابقاً. وهذا المنع من اكتناز المال ومحاربته بفرض ضريبة الزكاة عليه، يعبر عن أوجه الخلاف الخطير بين المذهب الإسلامي والمذهب الرأسمالي كما ذكرنا سابقاً، فالنظام الرأسمالي يشجعه، ويخلق له المصارف وبيوت المال لتكديسه وحجبه عن الإنتاج المثمر، ويكافئه بتشريع نظام الفائدة بينما يحاربه الإسلام ويمتصه عن طريق الزكاة ويدخله في حلبة الإنتاج وزيادة الاستهلاك الذي يدير عجلة الإنتاج.

ب- **أما من الناحية السياسية**، فإن استئثار فئة قليلة بالقسم الأكبر من المال، لابد أن يؤدي إلى أن يطغى نفوذها على الحكام أنفسهم، فلا يصبح بمقدورهم أن يعالجوا الخلل الاقتصادي والاجتماعي. [الحشر-٧] كي لا تكون دولة بين الأغنياء منكم الآية: وهو ما نعيشه في الوقت الحاضر، في كافة بقاع العالم، إذ أن الثروات الضخمة التي تكدست في أيدي فئة قليلة من البشر، فاقت الثروات التي تملكها الحكومات ذاتها، ففقدت الدول بذلك هيبتها وسيطرتها على هؤلاء. الأثرياء، وانحصرت مهمتها بتأمين مصالحهم الخاصة فقط وتيسير مهماتهم على حساب استفحال الفقر والجوع والحرمان من أمس الحاجات الضرورية التي تقاسي منها الغالبية العظمى من الشعوب.

جـ- **تحقيق التوازن الاجتماعي**، وذلك بتأمين التقارب في مستوى المعيشة بين جميع أفراد الأمة، وذلك عن طريق تحويل المجتمع إلى طبقة واحدة غنية ومترفة، أي مساواة الناس بالغنى وليس بالفقر كما هو الحال في النظامين السابقين والدليل الفقهي على علاقة هذه الضريبة، وما إليها (الصدقة، والخمس) حسب المذاهب، بأغراض التوازن الاجتماعي، بالإضافة إلى الناحية الإنسانية والاقتصادية ما يلي:

عن إسحاق بن عمار: "قال: قلت للإمام جعفر بن محمد: هل أعطي الفقير مائة من الزكاة؟ قال: نعم، قلت: مائتين؟ قال: نعم، قلت: ثلاثمائة؟ قال: نعم، قلت :أربعمائة؟ قال نعم، قلت: خمسمائة؟ قال: نعم حتى تغنيه".. وكما مر معنا عن أبي بصير، عن الإمام جعفر بن الصادق: "إن الله تعالى نظر في أموال الأغنياء، ثم نظر في الفقراء، فجعل لهم في أموال الأغنياء ما يكتفون به، ولو لم يكفهم لزادهم". إن الله سبحانه وتعالى فرض في أموال[وعن الإمام علي رضي الله عنه :الأغنياء أقوات الفقراء، فما جاع فقير إلا بما منع به غني، والله تعالى .نهج البلاغة]. جده سائلهم عن ذلك يوم القيامة وفي كل ذلك ما يبين امتداد حق الفقراء في أموال الأغنياء حتى الغنى وتحقيق التوازن الاجتماعي، وتقريب مستويات المعيشة بين جميع أفراد الأمة والمجتمع. أصحاب الحق في الزكاة [المعارج-٢٥] والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم الآيات :إنما الصدقات للفقراء والمساكين، والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي) [التوبة/ ٦٠](الرقاب، والغارمين وفي سبيل الله، وابن السبيل فالزكاة إذاً، هي حق معلوم في أموال الأغنياء، يصرف للفئات التي سمتها الآية ٦٠ من صورة التوبة المذكورة. الحض على العمل: وإذا كان الإسلام قد جعل لغير العاملين والفقراء والمساكين... الخ، ممن ورد ذكرهم في أحكام الزكاة، حقاً في ثروات الله التي حصل عليها العاملون، فإن هذا لا يعني أنه دفع الناس للخلود إلى الراحة والكسل،

والاعتماد على الغير في معيشتهم، بل -على العكس- فقد حض الله تعالى على العمل وقدسه إلى منزلة العبادة [التوبه-١٠٥] (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم): [هود /٦١) أي كلفكم بإعمارها] هو أنشأكم من الأرض، واستعمركم فيها [الملك/ ١٥] هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً، فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور)

- وفضل الإسلام من يأكل بعمل يده عمن يقبل الصدقة. وقال (ص) "اليد العليا خير من اليد السفلى" فأخذ المسلمون يتسابقون إلى العمل وأداء الصدقة بدل قبولها وقال أيضاً: "من فتح على نفسه باب السؤال، فتح الله عليه سبعين باباً من الفقر". ومن تقديسه للعمل إلى منزلة العبادة، جاء في الحديث: أثنى الصحابة أمام الرسول على رجل يكثر من العبادة، فسألهم: من يعيله؟ قالوا: "كلنا"، فقال: "كلكم أعبد منه". وعن الرسول (ص): أنه رفع يوماً يد عامل مكدود فقبلها، وقال: "طلب الحلال فرض على كل مسلم ومسلمة، ومن أكل من كد يده مر على الصراط كالبرق، ومن أكل من كد يده نظر الله إليه بالرحمة، ثم لا يعذبه أبداً، ومن أكل من كد يده حلالاً فتح الله له أبواب الجنة يدخل من أين شاء. وكان الرسول (ص) كما جاء في سيرته الشريفة، يسأل عن الشخص إذا أعجبه مظهره، فإذا قيل له "ليس له حرفة، ولا عمل يمارسه"، سقط من عينه، ويقول: "إن المؤمن من إذا لم تكن لديه حرفة يعيش بدينه". ويقول الصادق:"لا خير فيمن لا يحب جمع المال من حلال، يكف به وجهه، ويقضي به دينه، ويصل به رحمه." وجعل الإسلام العمل سبباً لتملك الأرض: "من أحيا أرضاً فهي له"، كما جعل عمارة الأرض سبباً لتملكها، فإن توقف عن إعمارها اقتطعت منه. قال(ص)": وليس لمحتجز حق فوق ثلاث"، أي لا يحق لمن يحتجز أرضاً أن يهملها أكثر من ثلاث سنوات. الحض على العلم: اقرأ باسم [كان الحصن على العلم أول آية أنزلت على رسول الله (ص)، الآية :ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم،]علم الإنسان ما لم يعلم وجعل الإسلام من طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمةالعلم فريضة على كل مسلم ومسلمة [الحديث:" كما جعل العلماء بمثابة الأنبياء وفضلهم على سائر البشر: [الزمره-٥] هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟. [الرعد-٤] إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون[الآية: فاطر-٢٨] (إنما يخشى الله من عباده العلماء) (ويتفكرون في خلق السموات والأرض) وأقرن الإسلام العلم بالعمل: "العلم والعمل توأمان"، وذلك لكي يتم التحقيق من صواب العلم من خلال تطبيقه العملي، ولكي تتم تغذية العمل باستمرار بنتائج العلم الصائب، لتطوير العمل وتحسينه. ولكنه ألح

على طلب العلم النافع: "اللهم احمنا من علم لا ينفع"، (للأسف، إننا في عصر يسود فيه العلم الضار - بكافة صنوفه من الطب، للزراعة وأسمدتها الكيماوية ومبيدات أعشابها وتصنيعها، إلى الفضاء وتجسسه وأسلحته الفتاكة، إلى الإشعاعات والجينات وأنابيب خلق الكائنات...الخ وبصورة عامة، لابد للعلم والعمل من أن يهدفا إلى تحقيق سعادة الفرد في الدنيا وخلوده في الآخرة: عن علي (ع): "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً". وذلك، لكي لا يفقد الإنسان أمله في الحياة، فلا يتوقف عن العمل المستمر مهما أصيب من أمراض، ومصائب وفشل (فالله يغير من حال إلى حال. ولابد من أن يكون عمله -في الوقت نفسه- صالحاً لخير المجتمع، فيكسب بذلك دينه ودنياه. وهكذا، فإن السياسة الاقتصادية في الإسلام توجب على الحاكم تحسين الدخول فرداً فرداً، أي ليس باحتساب الزيادة الإجمالية في الدخل التي قد لا تصيب في التوزيع إلا فئة بسيطة من المستغلين، كما هو الحال في النظامين السابقين. وبفضل هذه العدالة الاجتماعية، ازداد الشعور بالمسؤولية بين المسلمين، وأقبلوا على العمل بشغف وإتقان ونشاط، لدرجة قلما كان يوجد بين صفوف المسلمين من يستحق الزكاة. ويشهد على ذلك أنه في عهد الخليفة (عمر بن عبدالعزيز)، كان أحد عملائه في الكوفة يعيد الأموال، التي كان يكلفه الخليفة بتوزيعها على الفقراء والمحتاجين، إلى بيت مال المسلمين، وعندما سأله الخليفةعن السبب أجاب: "لم أجد فيها من يستحق الزكاة". وكما قال الكاتب الفرنسي الكبير (آلان راود)، في كتابه "اليمن وشعوبها أحببت صنعاء كما يحب البستان الماء، لا لأنها بلد الـــ(١٣٠٠٠) حمام و(١٣٠٠٠) جامع، في كامل الجلال والجمال، في عهد هارون الرشيد، ولكن، لأن فيها كل ما يشهد على حضارة ورفاهية شعب بأسره.والسؤال الآن: لماذا جعل الإسلام الزكاة حقاً للسائل والمحروم...الخ وليست مجرد هبة أو صدقة؟..! مما لاشك فيه، أن للزكاة -كما رأينا - منافع عديدة، اقتصادية، وسياسية، واجتماعية، وهي العبادة الوحيدة المكلفة، والمتوجبة طيلة حياة المسلم المكلف. ولكن...لماذا جعلها الله سبحانه وتعالى حقاً للمستحقين، وليست هبة أو صدقة، كما في قوله تعالى:[النور-٣٣] (الذين في أموالكم حق معلوم للسائل والمحروم) الآية: والجواب -على ما أعتقد يكمن - بصفتي اقتصادية- في الآيتين الكريمتين التاليتين: [وآتوهم من مال الله الذي آتاكم] والله الذي خلق السموات والأرض، وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الأنهار، وآتاكم من كل ما سألتموه، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها، إن الإنسان

لظلوم كفار". (ابراهيم-٣٢) أي أن الله سبحانه وتعالى الذي خلق الكائنات على وجه الأرض، خلق لهم فيها ما يكفيهم جميعاً.وأن ما على سطح الأرض، ومافي جوفها، وسمائها هوملك لله وحده، ومخصص لجميع عباده.وما الإنسان العامل إلا مستخلف من قبل الله لاستثمار خيراته. فالامتناع عن استغلالها أو المنع من ذلك، يعتبر ظلماً وكفراً، ويحول دون وصول البشر إلى مرتبة خليفة الله في الأرض. أما العاجزون عن العمل والمحرومون فيه، والبؤساء والمساكين.. الخ. فهم أيضاً من عباد الله، ولهم نصيبهم مما آتى العاملين والمورثين، فهو خالقهم. (وآتوهم من مال الله الذي آتاكم) وكافلهم أيضاً من ثروات الله في الحقيقة، إن الله الذي خلق هذا الكون بكل مافيه من إنسان وحيوان ونبات، خلق له معه في هذه الطبيعة كل مايكفل له حياته إلى أجل لا يعلمه إلا هو . فالإنسان، يجد في هذه الأرض، كل مايؤمن له، طعامه وشرابه، وكساءه، ودواءه، ومتعته ومأواه.. الخ.. وحضه على العمل لاستثمار هذه الثروات واستغلالها، وجهزه بكل مايلزم لذلك من عقل وطاقة وقوة... الخ. وفرض عليه أن يؤدي من هذا المال الذي آتاه الله به حصة الفقراء والمساكين والمحرومين من العمل ..الخ، أصحاب الحق في الحياة من هذه الثروات مثله. والحيوان، هداه الله عن طريق الغريزة إلى اكتشاف مايؤمن له غذاءه الذي يتفق مع تكوينه، واختيار مأواه، وحماية نفسه.. الخ(وما تدخل الإنسان في حياة الحيوانات، وتعليمها دروسها، وتكثيرها بطرق اصطناعية تجارية محضة، إلا وراء اندثار القسم الأكبر من هذه الحيوانات، وفسادها)، فالعصفور -على سبيل المثال- يميز من ذاته بين الحبة النافعة التي تلائمه وغير النافعة، أو الحجرة؛ والنحلة، وحتى النملة، أدق مخلوقات الله، تقوم بنفسها بأمهر ما يقوم به أفضل العلماء من بني الإنسان فبيوت النمل الرائعة الصنع استوحيت منها ناطحات السحاب في أمريكا، والنحل -كما نعلم- يقوم بأدهش عملية إنتاجية في الكون، تنظم فيها مراحل الإنتاج، وتوزع الأدوار على العاملات وتقوم كل منها بدورها في أوقات محددة دقيقة، حسب المستلزمات والمعطيات من الطبيعة، دون أن يكون فيها أي دور أوجهد للإنسان، اللهم إلا ليمد يده ويتناول أقراص الشهد، ويأكله هنيئاً مريئاً فيه شفاء للناس. (وكلنا يعلم أن تدخل الإنسان الحديث في تغذية النحل في الوقت الحاضر، قد أفسد العسل، وشل وظيفته كشفاء للناس، إن لم يكن قد حولها إلى ضرر بالصحة). فلماذا يختص الشخص الذي حصل على العسل به وحده، وما الذي جعل له الحق به وحده، من دون المحتاج، علماً بأنه خلق للناس أجمعين؟ فعملية الإنتاج في هذا المثال، واليد العاملة، والمواد الأولية، والإشراف على العمل، ورأس المال

والعمل والعمال، كلها من عند الله، وهديه لعباده. وقس على ذلك بالنسبة للأسماك، التي تغص بها البحار والأنهار، والتي لا تتطلب إلا إلقاء الشبكة في الماء، وملايين الأنواع من النباتات الصالحة كغذاء وكساء ودواء، مما كتشف، ومالم يكتشف بعد، والتي لا حاجة في إنتاجها للإنسان وعمله، فكلها من عند الله، ولصالح عباده أجمعين. كما أن هناك عدداً لا يحصى من الثروات التي خلقها الله في الطبيعة، والتي لابد للاستفادة منها من عمل الإنسان. كاستخراج المعادن من باطن الأرض، وتصنيعها وتحويلها، وزراعة البساتين والكروم والحقول... الخ. ويتجلى في هذه العمليات الإنتاجية اشتراك الخالق مع البشر جنباً إلى جنب في استخراج ملك الله واستثماره. ولنأخذ مثال الإنبات في الزراعة، لنحدد ما نتج منه بفضل عمل البشر، وماهو من هبة الإله. فهناك عدد كبير من النباتات والثمار، لا تحتاج من جهد الإنسان إلا وضع البزرة في التربة، علماً بأن البزرة الأولى، والشجرة الأولى لكل ما ينبت وآية لهم الأرض على وجه الأرض من نباتات هي من خلق الله. قال تعالى :الميتة أحييناها، وأخرجنا منها حباً فمنها يأكلون، وجعلنا فيها جناتٍ من [ياسين-٣٣] (نخيل وأعناب، وفجرنا فيها من العيون وما التربة وما بداخلها من مواد عضوية لتغذيتها، والأمطارً التي تهطل من السماء لسقايتها، والشمس التي تمدها بالحرارة لإنضاجها، والرياح التي تتولى عملية التلقيح، وتمدها بالأوكسجين والهيدروجين إلى آخر ما هنالك،مما نعلم وما لا نعلم.. ما هذا كله إلا من عند الله، وليس لإنسان أي دور فيه، فالمواد الأولية الأساسية في هذا المثال، الضرورية لعملية الإنتاج، كلها هبة من عند الله، ولذا فإن الإنتاج حق لعباده أجمعين. وهناك عدد آخر من النباتات تحتاج إلى جهد أكبر من الإنسان في زراعتها، وسقايتها، وحصادها، وجنيها، كما تحتاج إلى رأس مال لتأمين ذلك. أي أنها تحتاج إلى:

- رأس مال.
- أدوات إنتاج، تقليدية أو عصرية.
- يد عاملة.
- ولكن، هذه الخدمات لا تقاس بالعطاءات المجانية التي يقدمها الإله، وهي الوسائل الرئيسية في الإنتاج، ولا يمكن أن يتم الإنتاج بدونها:
- الأرض وما تحتوي تربتها من المواد العضوية.
- الماء الذي ينبع من الأرض أو يهبط من السماء.
- الشمس، والهواء،....الخ..

وهذه تأتي كلها مجاناً من عند الإله، والحق فيها لعباد الله قاطبة. "فكيف يتم التوزيع حسب النظام الحالي، وكيف يجب أن يتم حسب تعاليم الإسلام؟.. التوزيع حسب النظام الحالي: يأتي رأس المال، على رأس المستفيدين من حصة الإنتاج، من ربح، وفائدة وريع، علماً بأن صاحبه لايقوم بأي عمل وإذا ما كان هونفسه الذي يقدم وسائل الإنتاج، كالشركات العالمية، وهذا هو الغالب في الوقت الحاضر، فإنه يستأثر بالإنتاج وحده، ولا يصيب العاملين الذين قدموا الجهد الأكبر سوى نسبة بسيطة كأجر، لا يكفيه قوت يومه، وهو يأخذ بالتضاؤل شيئاً فشيئاً نظراً لكثرة العرض في اليد العاملة على الطلب، والمشردة من كافة بلدان العالم. فتوزيع الإنتاج يقتصر هنا على حق رأس المال وأدواته من الوسائل البشرية، ولا يأخذ بعين الاعتبار وسائل الإنتاج الربانية، والتي بدونها لا يستطيع أي إنسان، وأي رأس مال، وأية وسائل إنتاج بشرية، أن تنتج شيئاً. أي أن التوزيع -بهذه الحالة- لا يصيب حصة الفقراء والمحتاجين...الخ. ممن لهم حق ونصيب في هبات الله، والذين خلقهم وتكفل بهم. التوزيع حسب أحكام الله: يجعل الإسلام العمل -بصورة عامة- شرطاً في تملك الثروة الطبيعية التي لا يملكها فرد آخر مثل: الخشب الذي يقتطعه العامل من أشجار الغابة، والأسماك والطيور في البحر والجو، والمواد المعدنية التي يستخرجها المنتج من مناجمها، والأرض الميتة التي يحييها الزراع ويعدونها للإنتاج، وعين الماء التي يستنبطها من أعماق الأرض... الخ. وهي كلها ملك عام كما ذكرنا. فالعامل - في هذه الحالات- له وحده ملكية الإنتاج الذي أنتجه، على أن يوزع، قبل كل شيء، حصة غير العاملين والمحتاجين... الخ. الوارد ذكرهم في آية التوبة، كما ذكرنا سابقاً، وليس لرأس المال على تلك الثروات إلا الحق بالأجر. وبهذا، فإن الفرق بين النظرية الإسلامية في التوزيع، مابعد الإنتاج، والنظرية الرأسمالية كبير للغاية. ومرد هذا الفرق إلى اختلاف النظريتين في تحديد مركز الإنسان، ودوره في عملية الإنتاج. فدور الإنسان في الأولى هو دور الوسيلة التي تخدم الإنتاج، ودوره في الإسلام الغاية التي يخدمها الإنتاج. فالإنسان، في النظام الرأسمالي، كما في النظام الاشتراكي، هو بمثابة سائر القوى المساهمة في الإنتاج، يتلقى نصيبه من الثروة الطبيعية التي جهد في استخراجها وتحويلها، بوصفه خادماً للإنتاج، كأجر فقط، لاستمرار حياته وعمله، بينما يصبح مالك رأس المال مستحوذاً على جميع ما يقوم به الأجراء لإنتاجه، ومن حقه بيعه بالثمن الذي يحلو له، دون أن يؤدي حصة من لهم نصيب من ملك الله الذي آتاهم.

أما النظرية الإسلامية، فهي تجعل العمل شرطاً في تملك الثروة الطبيعية، وتمنح العامل وحده حق ملكية الإنتاج الذي أنتجه، وتختفي سيطرة رأس المال على تلك الثروات، التي يمتلكها في ظل المذهب الرأسمالي لمجرد قدرته على توفير الآلات اللازمة للإنتاج، ودفع نفقاته، وتحل محلها سيطرة الإنسان على ثروات الطبيعة التي خلقها الله لخدمة الإنسان، لأنه الغرض من الإنتاج. ولا يحصل رأس المال وأدواته إلا على أجر لقاء الخدمة التي قدمها، وهي لا تعني المشاركة في الثروة المنتجة. وإذا لم يكن للوسائل المستعملة في الإنتاج مالك آخر سوى الإنسان العامل نفسه، فلا يشاركه أحد في الإنتاج سوى من لهم نصيب من ملك الله الذي آتاه كحقه تماماً.وهم الفقراء والمحتاجون الوارد ذكرهم في آية التوبة... الخ .كما ذكرنا.

الفرق في التوزيع بين الماركسية والإسلام:

-من الناحية النظرية: مما لاشك فيه أن النظرية الماركسية كانت قداستوحت من النظام الإسلامي شيئاً من مبدأ العدالة الاجتماعية. وذلك فيما يتعلق بمسؤولية الدولة في تأمين سبل العمل لكافة السكان (وبالفعل، لم يكن قبل انهيار النظام المذكور في أوائل التسعينات عاطل واحد عن العمل)، (يتجاوز عدد العاطلين عن العمل في ظل نظام الحرية الجديد ٦٥% في روسيا عام ١٩٩٦، وتقارب في الوقت الحاضر ثلاث أرباع السكان)، كما ضمنت للعاجز والمريض الضمانات الضرورية اللازمة للحياة. وهي تعتبر أيضاً تماشياً مع القواعد الإسلامية، أن للعامل الحق بالإنتاج وليس بالأجر، إلاأنها تقيده بما أضافه العامل بعمله على المادة الأساسية -قبل العمل- من قيمة جديدة تبادلية. ولذا، فإن للعامل في رأي الماركسية الحق في السلعة المنتجة، باستثناء قيمة المادة التي تسلمها من الدولة قبل الإنتاج.

- من الناحية العملية: أما من خلال التطبيق العملي، فإن القائمين على إدارة المشاريع المؤممة لم يدفعوا للعالم إلا أجراً -كأصحاب المشاريع الرأسمالية- لايكاد يكفيه ليتابع عمله، وكدسوا لأنفسهم الأموال على حساب العامل، والمشاريع الإنتاجية نفسها، التي أفلس معظمها، مما أدى إلى استفحال مديونية الدول الاشتراكية، وتوقفها عن تسديد ديونها، وفقدان الحاجات الضرورية، حتى الغذائية الأساسية. وكلنا يذكر طوابير البشر التي كانت تتدافع، أمام مراكز التوزيع، أياماً وأسابيع، للحصول على قطعة لحم مجمدة، أو حتى ربطة خبز جافة، آخر أيام العهد، والتي كانت السبب الرئيسي في سقوط النظام.

ومن الطبيعي أن هؤلاء المستغلين — هم أنفسم — الذين استلموا مقادير الحكم في النظام الجديد، ليعودوا بالشعوب، ليس فقط إلى أيام القياصرة، فهم بعيدون جداً عنها حتى أيام النظام الاشتراكي في عهده المرموق، بل إلىعصور الهمجية والغوغائية في أظلم العهود!!..

أما الإسلام، فقد منح العامل، نظرياً وعملياً، خلال قرون عديدة من تطبيقه لشريعته، كل الثروة التي أنتجها العامل، إذا كانت المادة الأساسية التي مارسها العامل في عملية الإنتاج ثروة طبيعية لا يملكها فرد آخر، أي إذا كان هونفسه قداستخرجها من الطبيعة، ومهما كانت هذه الثروة، سواء كانت ذهباً أو حجراً، أما إذا كانت ملكاً لفرد آخر، فلا مجال لمنحها للإنسان العامل على أساس الإنتاج الجديد الذي أدخله عليها، لأنها تحمل عمل المالك الذي له الحق الثابت بالملك، ويقتصر هنا حق العامل على الأجر فقط، وهذا مايطلق عليه اسم ظاهرة الثبات في الملكية. إلا أن هذه الأحكام، أصبحت في الوقت الحاضر، -على مايبدو- مستحيلة التطبيق، حتى في البلدان التي تتبنى الإسلام في الذات، وأضحت العدالة الاجتماعية حبراً على ورق في اجتهادات الفقهاء في الإسلام، فلا الراعي ولا الرعية بقادرين على تنفيذ أحكامها لفقدان المعطيات في بلاد الإسلام بالذات.

- فلا الأرض ومافيها من الثروات الطبيعية بقيت ملكاً للإله —حسب زعمهم -ولا للشعوب ولا الحكام.. إنها فيما فوقها، وماتحتها وما في جوفها وسمائها ومائها بأيدي الشركات الأجنبية العالمية.. تتصرف فيها كما تشاء.

- وأصبح العمل،ووسائل العمل بأيدي هذه الشركات...

- وانحصر المحصول ومردود المحصول في ملكها أيضاً، تحوله أين تشاء وتحرم شعوبه منه. وهذا يتعارض - في الواقع- مع أحكام الإسلام الذي منع ملكية رقبة الأرض، حتى للعاملين فيها من أبناء الشعب(فهي ملك لله)، وحصر منفعتها فقط بهم، على ألا يتوقفوا عن استثمارها، وإلا أخذت منهم، وسلمت لغيرهم،كما رأينا، ولكن، على أن يوزعوا حقوق المحتاجين.

- وكذلك، امتدت سيطرة الشركات المذكورة ـــــ عن طريق التخصيص ـــ إلى كل مرفق من المرافق العامة، التي كانت في عهدة الحكام، وفقدت الحكومات كل سيطرة عليها، مما أدى إلى شلل مهمة الراعي في تأمين العدالة الاجتماعية، وتأمين الخدمات العامة للشعوب، واقتصردورهم على سن القوانين التي تفتح للشركات الأجنبية المذكورة، الأبواب على مصراعيها، لسرقة خيرات البلاد، وتكديس الأموال، وتحويلها دون رقابة ولا حساب، إلى أي مكان تشاء.

ولم يبق -في الواقع- للشعوب التي حضها الإسلام على العمل واستثمار خيرات الأرض، أية فرصة للعمل، سوى التمثيل، والرقص، والغناء، واحتلال الأرصفة (من رجال ونساء وأطفال) لإمتاع السياح. فليس لهم الحق في اقتطاع حجر، أو احتطاب خشب، أو زراعة أرض، أو غرس شجر، أو صيد سمك، أوحتى عصفور، كما لم يبق لها الحق في فتح دكان كقصاب أو سمان...!. ولم يبق في ساحة العمل إلا الشركات الأجنبية، ومجمعاتها، وعملاؤها في الداخل، وكأن الله تعالى، قد استخلف فقط الإنسان الأمريكي الصهيوني. على ثروات الأرض بكاملها، ومنحهم إياها بوثيقة مضمونة -كما يعتقدون-. وإنني لأتساءل هل خصهم الإله من المميزات العقلية والجسدية، بما يفوق منها مالدى الشعوب التعيسة الأخرى؟..! وهل اكتشف، أن خليفة الله هذا، قد حباه الله بأربع عيون، ورأسان وثمانية أطراف؟.. أم أن الله قد خلق البشر كلهم سواسية "كأسنان المشط"، لا فرق بينهم إلا بالتقوى؟..! وهاهي حضاراتهم التليدة تشهد على عبقرياتهم ومهاراتهم بشكل لا مجال فيه للمقارنة بينها وبين حضارة الصهاينة الأمريكان!. والحضارة الإسلامية، في هذا المضمار -والتي نقل القسم الأعظم منها ومن علومها وفنونها إلى متاحفهم، عدا ما حرق وأبيد منها بدافع الحقد والإعاقة، بالطبع، خوفاً منها -شاهدة على ذلك...

وهي لم تهدم حضارة البلدان التي فتحتها، بل -على العكس-.. فقد رممتها وجددتها، وأضافت عليها من مميزاتها وإبداعها، وذلك بشهادة أقسى أعدائها، كما أنها لم تسلب حق الشعوب في استثمار خيرات بلادها، بل -على العكس- وزعت الحق في إنتاج هذه الثروات وخيراتها، على كل فرد، فرداً فرداً، فمن اليمن السعيد إلى الأندلس العتيد إلى ربوع الصين والهند وكازخستان وإيران ...برزت حضارات يعجز اللسان عن وصفها، مصحوبة -قبل كل شيء- بسعادة الإنسان كل إنسان!... حتى اعترف لها بذلك المؤرخ الإنكليزي الكبير بقوله: "ما عرف التاريخ فاتحاً أرحم من العرب.." ولكنني للأسف الشديد، لست على يقين، بوجود من يملك من المسلمين في هذه الأيام، الجدارة، والحرية، والاستقلال بثروات البلاد، لاستلام مقاليد الإسلام. لقد تعطل -كما رأينا- دور الراعي في القيام بمسؤولياته، للقيام بتأمين سبل العدالة الاجتماعية، واستثمار خيرات البلاد، وإدارة مرافقها، فلم يعد قادراً على تأمين العمل والعيش الكريم للقادرين على العمل، ولا الحاجات الكمالية، لا بله الحياتية الأساسية، للعاجزين عنه، وكبلت البلدان بالديون، وجفت الموارد العامة من الخزينة، وضغطت النفقات من حساب حياة الشعوب، ليوجه القسم الأكبر منها لتسديد الديون...

- كما تعطل دور الأفراد أيضاً بالقيام بدورهم في كفالة بعضهم بعضاً. فكيف يمكن للعاملين، الذين هبطت دخولهم إلى دون عتبة الفقر بكثير، أن يكفلوا حياة غير العاملين، والمحرومين...الخ. وهم أنفسهم بحاجة لمن يكفل لهم حاجاتهم الرئيسية أيضاً؟.. فالجميع الآن بحاجة للتكافل!... فمن الذي سيدفع الزكاة؟..! أهي الشركات العالمية، والصهيونية التي تمولها، وهي تشن حرباً ضروساً على الشعوب كافة، وخاصة منها الشعوب الإسلامية، بكافة الوسائل، وفي كل مكان؟..! وإذا لم يحقق الإسلام للمسلمين هذا الضمان، فماذا يبقى للمسلمين من الإسلام؟..! الموت في سبيل الله!؟.. أم في سبيل الصهاينة الأميركان؟..! الخلاصة العامة إن الهدف من هذا البحث، ليس الدخول في أحكام النظريتين الماركسية والرأسمالية، وفلسفاتهما من حيث هي، وإنما من خلال انعكاسهما على المجتمع الإنساني من سعادة، ورفاهية، وعدالة، وأمان.

ومرد هذا الاختلاف يعود، في الواقع، إلى الاختلاف في تحديد مركز الإنسان ودوره في عملية الإنتاج.

فبالنسبة للنظام الرأسمالي، فإن دور الإنسان هو الوسيلة التي تخدم الإنتاج والربح، لا الغاية التي يخدمها الإنتاج، فهو في صف القوى المساهمة في الإنتاج، من طبيعة وماديه ورأس مال، بل والحلقة الأوهى منه، فيتلقى أجراً على مساهمته في الإنتاج، يعينه فقط على متابعه الإنتاج.

أمافي النظام الماركسي، فإن دوره في عملية الإنتاج هو الوسيلة التي تخدم النظام وتوصل وسائل الإنتاج، ولو بشكل مصطنع، إلى المرحلة المطلوبة حسب المادية التاريخية المبتدعة لتبرير هذا النظام، ولذا، فإن العامل من الناحية النظرية فقط، له الحق من الإنتاج بمقدار ما منحه بعمله من فرق في القيمة التبادلية الجديدة، شأنه في ذلك شأن بقية وسائل الإنتاج. أما من الناحية العملية، فإن نصيبه الفعلي قد انخفض إلى مستوى أدنى بكثير مما حصل عليه العامل من أجر في النظام الرأسمالي، وانفرد الحكام بالقيمة وفرق القيمة معاً.

ولذا، فلا فرق بين النظامين في الواقع، فرأس المال الخاص ينتخب رجال الحكم والحكام في النظام الرأسمالي، الذين يشتركون معه في الربح على حساب العمل والعمال، ويختص رجال الحكم في النظام الماركسي برأس المال ووسائل الإنتاج ليثروا على حساب العمل والعمال.

أما مركز الإنسان في الإسلام، فهومركز الغاية لا الوسيلة، فليس هو في مركز الوسائل المادية لتوزيع الثروة بين الإنسان وتلك الوسائل، بل إن الوسائل المادية تعتبر خادمة

للإنسان في إنجاز عملية الإنتاج، لأن عملية الإنتاج هي نفسها لأجل الإنسان.وبذلك يختلف نصيبه عن نصيب الوسائل المذكورة. فهو وحده صاحب الحق في الإنتاج. بينما تتقاضى الوسائل المادية، ويتقاضى رأس المال مكافأة من الإنسان المنتج، بوصفها خادمة له.

ولابد من خلال النتائج التي آلت إليها التطبيقات للمذهبين الاقتصاديين الدوليين اللذين شملا العالم خلال مدة نصف قرن، لابد أن نشك في أن المشاكل التي تصدى لها المذهبان، كان المراد منها رعاية حقوق الإنسان، بل على العكس محاربة الإنسان في كل مكان، لأن الحلول المطروحة قد أدت إلى استفحال المشاكل الحقيقية، وخلق مشاكل جديدة سدت أمام الشعوب كل حق بالحياة في العالم أجمع، وليس فقط في موطنهما بالذات.

فالسؤال الذي يتحتم علينا أن نجيب عليه بعد دراسة هذين النظامين هو إذاً: هل كانت المادية التاريخية المبتدعة، ووسائل الإنتاج المصطنعة، والطبقية التي أبيدت لتحل محلها الطبقية التي خلقت، من جهة النظام الماركسي؛ وقوانين العرض والطلب، والحرية المطلقة من عقالها بلا حدود، وتطوير وسائل الإنتاج لتحل محل الإنسان وتكثر من الإنتاج، من جهة النظام الحر، هل كانت بالفعل الحلول الحقيقية الناجعة لمشاكلهم في موطنهم بالذات، قبل أن تصبح الترياق في كل مكان...؟..! فالمادية التاريخية: التي اتخذت صفة العلم في النظام الماركسي تفسر أوضاع الأمم السياسية والتاريخية والثقافية والحضارية من خلال تطور وسائل الإنتاج، علماً بأن التاريخ يشهد على أن المجتمعات التي سبقت العصر الحديث في الوجود، كانت متقاربة جداً في وسائل الإنتاج، ومع ذلك، فقد كانت تختلف اختلافاً كبيراً في مستوياتها العلمية والفكرية والحضارية، فشتان بين المجتمع الأوروبي في القرون الوسطى المظلمه، وبين المجتمعات الإسلامية وحضاراتها الرائعة في الأندلس، والعراق،ومصر... الخ في ذلك الحين.

ووسائل الإنتاج نفسها، كان قد أجري عليها التغيير بشكل مصطنع، بعد الثورة لكي تصل إلى المرحلة المطلوبة للإيديولوجية الماركسية، إذ أن وسائل الإنتاج في روسيا مثلاً، لم تكن قبل الثورة الاشتراكية لتبلغ الدرجة التي حددتها النظرية لا مكان التحول المطلوب واندلاع الثورة العمالية. فقد كانت في مؤخرة الدول الأوروبية من الناحية الصناعية. وعلى العكس، فقد كانت تلك القوى في مرحلة القمة من تطورها في كل من فرنسا وبريطانيا وألمانيا. ومع ذلك، فهذه البلدان كانت وبقيت أبعد ما تكون عن التحول العلمي الإجباري المطلوب للمادية التاريخية.

أما الطبقية التي دثرت بحجة الظلم والتعسف، لتحل محلها الطبقة الأرحم والأعدل، والأدهي التي خلقت، فإن الاستيلاء على وسائل الإنتاج من طبقة كانت تنتج وتغذي الشعب والخزينة بالحاجات الضرورية، وتسليمها إلى طبقة أخرى هي، بالأصل، لا تملك ذات المؤهلات لإدارة عجلة الإنتاج، لم يقض على التركيب الطبقي بل خلق تركيباً من نوع آخر، وإن الإمكانيات والصلاحيات التي تمتعت بها الطبقة الجديدة تفوق سائر الإمكانيات التي حصلت عليها أكثر الطبقات ظلماً على مر التاريخ. وسمح لها النظام أن تتمتع وحدها بالمحتوى الحقيقي للملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، وحصلت على نفس الفرص التي كان الرأسماليون والاحتكاريون يتمتعون بها، كما أصبحت، أقدر من أي رأسمالي على سرقة فرق القيمة في الإنتاج، والاستئثار بها، دون أن يجرؤ أي لسان أو قلم على انتقادها، إذ كمت الأفواه، وقيدت حرية الفكر والإصلاح.

وهذا ما يفسر الفروق الشاسعة بين ثرواتها الضخمة التي راكمتها، وحالات الضيق والحرمان وفقدان المواد الغذائية الرئيسية التي عانى منها السكان، بل والأزمة الاقتصادية العصيبة التي أتت على النظام في أوائل التسعينات.

كل هذا، وهذا غيض من فيض، يجعلنا نشك بأن المشاكل التي طرحها هذا النظام، والحلول التي طبقها كانت لتخليص الشعوب من ظلم القيصرية وتأمين الحقوق لها والعدل والأمان، ناهيك عن جدواها لمشاكل شعوب العالم قاطبة بعد تدويلها والتي لا ناقة لها ولا جمل بالقيصرية ولا بالمادية التاريخيةووسائلها الإنتاجية - أو سواها من المشاكل المبتدعة.

فقادة التجربة الماركسية الجدد الذين زعموا أنهم يرغبون خلق الجنة الشيوعية الموعودة للشعوب على الأرض بدلاً لجنة الله في السماء، كانوا قد قضوا على قادة الثورة الحقيقيين ورؤوسها المفكرة عشية نجاح الثورة، فقاموا بعمليات تطهير ما يزيد على مليونين من أعضاء الحزب عام ١٩٣٩ من أصل مليونين ونصف، عدا الوزراء وكافة ضباط الجيش.

كما جردوا الفلاحين المالكين من وسائل إنتاجهم (١٩٢٨-١٩٣٠). لأنهم يعتبرون الزراعة تخلفاً، وبوسائل وحشية يندى لها الجبين، راح ضحيتها مائة ألف قتيل، باعتراف التقارير الشيوعية ذاتها، وأضعاف هذا العدد حسب تقرير أعدائها، اتبعوها بالمجاعة الفاحشة (١٩٣٢)، التي راح ضحيتها ستة ملايين نسمة، وذلك باعتراف الحكومة نفسها.

وهكذا، فقد سقط هذا النظام، و لم يبلغ من العمر نصف قرن، ذلك لأن معدّته لم تعد تهضم صناعة الحديد والصلب، في وقت لجأت معه أمريكا إلى استعمال سلاح الغذاء

الأشد مضاءً من كافة ترسانته النووية. سقط وبأيدي قادته الجدد وطليعته المزعومة، ليتربعوا -هم أنفسهم- على عرش ماتلاه من أسوأ نظام يدعي الحرية والديموقراطية، ودون أن يرتفع فيه صوت واحد يعلن الاحتجاج.

وإذا ما أفاد المذهب الماركسي في شيء، فإنه مما لاشك فيه قد أفاد المذهب الحر في البلدان الصناعية ذاتها، وجعلها تغدق بعطاءاتها على العمال لتسد الطريق الذي يمكن أن تنفذ منه الشيوعية. وما أن زال خطر ثورة العمال المرتقبه بزوال خطر الشيوعية نفسها في موطنها بالذات، حتى كشرت الحقبة المسيطرة على القطاعات الإنتاجية الرأسمالية عن أنيابها، وأخذت بتشليح العمال الضمانات الاجتماعية التي منحهم إياها النظام، وتفننت بألوان التسريح التعسفي، والأدوات التكنولوجية الحديثة التي تستغني أكثر فأكثر عن العمال (فالتكنولوجيا الحديثة المتطورة هي بالدرجة الأولى، ذات هدف سياسي، الغاية منه تقليص دور العمال وحجمهم وسرقة حقوقهم. وفي روسيا الديمقراطية الحالية بالذات، تطالعنا آخر المآسي من "عمال بلا أجور"، و"متقاعدين دون تقاعد"، و"ضباط بلا رواتب"، وعاطلين عن العمل تتجاوز نسبتهم العاملين، مع تفشي الجرائم والصراعات من شتى الأنواع: من صراعات عرقية وعنصرية، ودينية وحياتية، في الاتحاد السوفياتي السابق، قل أن يكون لها وجود. وقد تحولت تحت تأثير نظام العولمة الجديد إلى حروب ضد الطبقة العاملة نفسها،، جعلت ميخائيل كورباتشوف يسير في جنازة شعبه نائحاً، بعد أن سدد له الطعنة المميتة في فندق "الفير مونت" في سان فرانسيسكو عام ١٩٩٥ عندما سئل: "هل سيتحول العالم بأجمعه إلى برازيل كبيرة، أعني إلى دول تسودها اللا مساواة، مع وجود أحياء مقفلة تسكنها النخب الثرية"؟ فأجاب: "إنكم بهذا السؤال تطرحون لب المشكلة على بساط البحث، إنها لحقيقة أن روسيا نفسها ستصبح على شاكلة البرازيل". في الواقع، لقد تحول العالم أجمع إلى برزايل كبيرة، إلا أن هذا لا يعني أن الأسلاك الشائكة، والأجهزة الإلكترونية، وكاميرات الليل والنهار سوف تحمي إلى ما لا نهاية هذه القلة الضئيلة من الأثرياء المحدثين من الطوفان السكاني المتصاعد من الجائعين والمحرومين والمغتصبة حقوقهم، فثورة الجائعين لا ترحم.

أما نظام الحرية المطلقة دون حدود، والذي تبنته أمريكا، فقد اتخذ في صراعه مع النظام المغتصب للحرية إلى أبعد الحدود، لتدويل نظامه، طرح مشاكل وحلول أكثر دهاء وخبثا ومضاءً. لقد استغل الحربين العالميتين بعدم اشتراكه الظاهري فيهما، وقد يكون هو نفسه قد أشعل فتيلتهما، فزودهما بالسلاح والعتاد والغذاء والجواسيس، واستطاع بذلك أن

يحسم نتيجة الحربين لصالحه، استراتيجياً، واقتصادياً، وعسكرياً، ومالياً. وبينما خرج الجميع من الحربين منهارين على كافة الأصعدة، خرج وحده متخماً بالأموال والمنتجات على اختلاف أنواعها، ولابد له من أسواق لها. فشرع بنشر مظلته الإنسانية، مبتدئاً بتقديم مساعداته المالية لإعمار ما خربته الحروب، ومنها مشروع "مارشال" لإعمار أوروبا، الذي أدى في الواقع، إلى سيطرة شركاته الكبيرة الأم على الاقتصاد الأوروبي ذاته، وخلق شركات أوروبية فروعاً لها ملحقه به.

كما هبَّ لمساعدة بلدان العالم الثالث على تخليصها من الاستعمار السياسي الأوروبي -حسب زعمه- ليحل في أسواقها استعماره الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والعلمي والمالي، باسم التطور والازدهار ومحاربة الفقر والحرمان .وهكذا فقد عانت هذه البلدان من التأرجح، خلال مدة تزيد على النصف قرن، بين أيدي القائمين على النظام الحر الرأسمالي من جهة والنظام الماركسي من جهة أخرى، مع كل ما تلا ذلك من أشكال الانقلابات في البنيات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية والعلمية والثقافية.. الخ. من وقت لآخر، حسب النظام، فلم تعد الشعوب تدري ماهي، وماهي هويتها، وماذا تريد. ومن استعراض المشاكل والحلول التي طرحها النظام المذكور، وفرضها على العالم أجمع، والنتائج التي آلت إليها نرى: أنه نادى بنظام الحرية المطلقة من كل حدود، معتبراً أن مصلحة الفرد دون رقابة ولا توجيه، تتوافق مع مصالح المجتمع، وأنها أكبر قوة دافعة لزيادة الإنتاج ومضاعفة الثروة الاجتماعية، وأنها أفضل ضامن لتحقيق إنسانية الإنسان وكرامته الشخصية.!.. إن النتائج التي آلى إليها تطبيق نظام الحرية المطلقة المذكور، تحرر الإنسان من كل الروابط الاجتماعية والأخلاقية والدينية والحضارية والإنسانية...الخ.فيما عدا المادية... إنها تفترض أن كل إنسان على وجه الأرض هو في قرارة نفسه إنسان اقتصادي مادي فردي وجشع كالإنسان الأمريكي، ليس له إلا هدف واحد في الحياة هو المصلحة المادية. إن هذه القاعدة -في الحقيقة- لا تنطبق إلا على المجتمع الأوروبي نفسه الذي غزا أمريكا وأباد شعبها الأصيل بكافة صنوفه الوحشية المادية المستمدة من طابعه الفكري والروحي، ومقاييسه الخلقية والعملية من الجبروت والتسلط والاستهتار بكل إنسان، وتلاه الصهاينة، المتمرسون على يده، في إبادة الشعب الفلسطيني وتشريده طاعة لحكم إلههم المزعوم -كما يدعون. إلا أنه من خلال الاستعمار الثقافي وغسل الأدمغة الدائم لكافة شعوب العالم عن طريق التطوير المفروض، سرت هذه المعايير إلى كل ركن من أركان المعمورة .فقوانين الأقطاب الكلاسيكيين الأوائل. والكلاسيكيين الجدد، والتي تقضي

بتخصيص العامل بجزء من الإنتاج يكفي فقط لقيمة المواد الغذائية الرئيسية القادرةعلى إعاشته للاحتفاظ بقواه اللازمة للعمل، لم تقتصر فقط على العامل الأمريكي، وتجعل ما يزيد على أربع، أخماس الطبقة العاملة لا تتوصل حتى للكفاف في معيشتها، بل سرت بسرعة البرق إلى كل جزء من أجزاء المعمورة، وحتى للبلدان الاشتراكية بالذات قبل سقوطها، والتي ينادي مذهبها بحق العامل بأكبر حصة من الإنتاج (فرق القيمة)، كما ذكرنا. لقد أصبح اليوم حديث التوافق بين المصالح العامة والمصالح الفردية، في ظل الحرية المطلقة، أدعى للسخرية منه للقبول. فالمنافسة الحرة من كل قيد لم تؤد -في الواقع- إلى إشباع الحاجات الإنسانية بأقل نفقة، بل -على العكس -إلى تخفيض نفقات الإنتاج عن طريق سرقة أجور العمال، فعلى سبيل المثال: إن أمريكا، أكثر بلدان العالم إنتاجية وثراء في الوقت الحاضر، أصبحت أكثر اقتصاديات العالم رخصاً للأجور وسلباً لحقوق العمال، وتسريحاً لهم، دون حقٍ أوضمان. وهذا لايعني أن المجتمع الأمريكي هو الأفقر، كما ذكرنا، إذ لم يسبق أبداً أن حازت أمريكا، في ظل نظام العولمة الجديد، الذي تستغل فيه ثروات العالم أجمع، على ما بحوزتها اليوم من الثروة والدخول. إلا أن المشكلة تكمن فقط في أن هذه الثروة والدخول، تنحصر فقط بالخمس الثري فقط من الأمريكان. وحتى في إطار هذه الفئة، فالدخل يتوزع بشكل متفاوت للغاية، فواحد بالمائة من أغنى الأغنياء (أي حوالي نصف مليون أمريكي)، يملكون اليوم ثلث الثروة التي هي من حق جميع السكان، ويحصل غالبية المديرين على رواتب زادت بمعدل ٢٥٠% خلال سبع سنوات، في الوقت الذي انخفضت فيه القوة الشرائية لبقية العاملين بين ١١ و٢٥% حسب الفئات. وما ذلك إلا إكراماً للمديرين المذكورين لجهودهم المبذولة في الوصول إلى تخفيض تكاليف الإنتاج عن طريق سرقة العمال مهما كانت الوسائل. وكما قال (لسترثارو): "إن بوسع المرء أن يدعي أن مَنْ في أمريكا من رأسماليين قد أعلنوا الحرب على عمالهم، وأنهم قد فازوا فيها".. في الواقع، إننا نعيش فترة الثورة المضادة على العمال في جميع بلدان العالم دون أن يتوصلوا -هم أنفسهم- إلى إعلان ثورتهم أما علاقة الحرية المطلقة بتنمية الإنتاج، وسد حاجات جميع السكان، فإنني لأتساءل ماهي المشاريع التي نما إنتاجها في ظل الاستهتار بالقيم الإنسانية والأخلاقية، والألوان التي لا حد لها من الجشع والطمع؟ إنها -بدون شك -المشاريع التي تكتلت وحطمت غيرها من المشاريع الصغيرة والمتوسطة (دون حاجة إلى تأميم)، وقضت على كل لون من ألوان التزاحم الشريف، عن طريق الاحتكار .كما أن الزيادة في الإنتاج لم تقترن بانخفاض الأسعار لتسد حاجات جميع السكان، لفقدان

المزاحمة، بل على العكس، فقد خفضت القوة الشرائية للقوة العاملة إلى أدنى المستويات، لدرجة اضطرت القسم الأكبر من العمال إلى العمل في عدة مجالات لتغطية نفقات عائلاتهم، وحرمتهم من المتعة والراحة العائلية حتى أيام العطل والأعياد.

والأدهى من ذلك، اعتبار الحرية المطلقة تعبيراً عن الكرامة الإنسانية!.. وهنا أيضاً لابد من التساؤل عمن طالتهم هذه الحرية، وهذه الكرامة الإنسانية؟ لقد انحصر حق الحرية والديمقراطية المزعومة قطعاً، في حرية قبضة من الأمريكان الصهاينة، وأتباعهم وأذنابهم في كل مكان: من مجرمين، وقطاع طرق،ومضاربين، وتجار جنس، وخاطفين للأطفال، والشبان، من فتيان وفتيات، وتجار الدم الفاسد الملوث بجراثيم الإيدز، ومهربي المخدرات، والمتجولين في الملوثات المبيدة للجنس البشري، ومفجري الحروب، وبائعي الأسلحة، وزارعي المتفجرات..! فهؤلاء هم الذين يملكون في الوقت الحاضر، القسم الأكبر من الثروة، ويتحكمون بحياة الشعوب ومصيرهم، وهم أصحاب الكرامات، وأصحاب الحق في الحياة وهم دعاة حقوق الإنسان، والذين يصلبون الإنسان في كل مكان... ومن أبرز تناقضات هذا النظام بأنه يرتكز -بالدرجة الأولى- على زيادة الاستهلاك لتسريع جملة الإنتاج -وإذا به يقضي على مستهلكيه بالذات، ويراكم الإنتاج ليفسد في مخازنه ومستودعاته، وكأن زيادة الإنتاج هي للإنتاج بالذات فإلى متى سيعيش هذا النظام؟..! مما لاشك فيه أن المبالغة في التطرف التي وصل إليها هذا النظام، سوف تقضي على النظام ذاته بذاته، فبذور انحلاله أخذت تترعرع فيه، وهاهي الأنظمة المتفرعة عنه تتساقط تباعاً، فلجوء المرابين إلى المضاربات بالأسهم والعملات بدلاً عن الإنتاج لكسادة وللحصول علىأرباح ولو بالقيود أدى إلى الانفجار الرهيب لفقاعاتها منذ عام ١٩٩٧، ابتداءً من النمور الآسيوية، إلى الأعجوبة اليابانية إلى كبريات الدول الاشتراكية منذ أن بزغ فيها أول شعاع من الحرية، فدول أمريكا اللاتينية والبترولية، والبقية تأتي... كما أن عام ١٩٩٩ يحمل في طياته الأخطار المرتقبة والانهيارات المتوقعة لبداية القرن المقبل في كل من أمريكا وأوروبا بالذات، والذي تحاول الكتلتان الحاليتان معالجته، في الوقت الحاضر -عن طريق الحروب الطاحنة بكافة أنواع الأسلحة، للهدم، وإعادة إنتاج الأسلحة وإعادة البناء... إنها -في الواقع- بذور الانحلال التي سوف تقضي على هذا النظام، ولم تعد تنتظر الإمهال.. فما هو البديل إذاً..؟ مما لاشك فيه أنه لا يوجد ثمة بديل واحد ناجع للعالم أجمع، وإلا فإننا سنقع، بأخطاء النظامين السابقين نفسها. بل هناك لكل شعب بديل ولكل حضارة بديل... وإذا كنت أرى أن الإسلام الذي أثبت خلال قرون عديدة أنه

خير نظام أخرج للناس، وخير من خلص الشعوب التي خضعت لامبراطوريته الممتدة شرقاوغرباً وشمالاً وجنوباً من الظلم والفقر والحرمان، ودفعها إلى استثمار خيرات بلادها بذاتها ولذاتها، وحسب طاقاتها وعلومها وثقافاتها وحضاراتها دون أن يزيلها، بل زاد عليها، وزود النفوس من الداخل بوقود من المميزات الحسنة التي اختارها الله لبني الإنسان، وشذبها من الشرور العالقة فيها، والتي تأتمر فيها نفس الإنسان، وحثها على أن تسعى جاهدة لاكتشاف المزيد من خيرات الله فتأكل من رزقه وتقاسم المحرومين والعاجزين عن العمل في حقهم بثروات الله.. إذا كنت أرى ذلك، فإنني لأتساءل هل ترك النظامان الجائران أي مجال أو خيار للحاكمين والمحكومين لتطبيق تعاليم الإسلام في بلاد الإسلام بالذات....؟

فما هو الإسلام؟ الإسلام ثورة تختلف اختلافاً جذرياً عن النظامين السابقين. يعتقد المفكرون الغربيون، ومن يجري في إثرهم من المستغربين العرب والمسلمين، أن الإسلام هو عبارة عن دين وليس باقتصاد، عقيدة، وليس بنهج للحياة، علاقة بين العبد وربه، وليس أساساً لثورة اجتماعية اقتصادية لخير الإنسانية جمعاء.

لقد غاب عن خلدهم أن الإسلام، هو ثورة حقيقية لا تنفصل فيها الحياة عن الإيمان، وأن المفهوم الروحي يشكل جزءاً لا يتجزأ من المفهوم الاقتصادي والاجتماعي "لأن الله غني عن العالمين"... و"وما أرسلناك إلا رحمة بالعالمين.." ففي الوقت الذي يحرر فيه الإنسان من كل شكل من أشكال العبودية لغير الله، يحرر فيه الثروات الطبيعية من كل نوع من أنواع الملكيات ما عدا الله. وهنا يربط الإمام علي كرم الله وجهه بين هذين المفهومين بقوله: "إن العبيد هم عبيدالله، وإن الثروات هي ثروات الله." من هنا، فقد ناضل النبي(ص) في الإسلام، كما ناضل كافة الأنبياء في بقية الأديان نضالاً ثورياً ضد كل شكل من أشكال الظلم والعبودية والاستغلال .وكما ثاروا لتحرير الإنسان من الداخل من العبودية لغير الله، فقد جاهدوا لتحرير الأرض وثرواتها من المستغلين من الخارج والداخل، ولقب التحرير الأول "الجهاد الأكبر"، والثاني: "الجهاد الأصغر.." وفي الوقت الذي حرر فيه الإنسان من الاستغلال الخارجي، حرره من داخله من ينابيع الاستغلال للغير الكامنة فيه، وذلك بتغيير مفهوم العالم والحياة بالنسبة إليه.

فالثورة في الإسلام تختلف اختلافاً جذرياً عنها في المفهوم الغربي والشرقي على السواء. فليست في إحلال الرأسمالية محل الإقطاعية، ولا في إحلال الطبقة العاملة محل البورجوازية. أي ليس المقصود منها تغيير أسماء المستغل، وإنما محوه من جذوره، ومن نفس الإنسان

بالذات (فالنفس أمارة بالسوء)، إن كفاحٍ الأنبياء ضد الظلم والاستغلال، لم يأخذ شكل صراع الطبقات، وإنما اتخذ طابعاً إنسانياً هدفه تحرير كل إنسانٍ من أية طبقة كان، فليس كل إقطاعي ظالماً، وليس كل غني مستغلاً، ولا كل عامل ملاكاً، ولا كل فلاح نبيلاً.

وإن بإمكان الإسلام أن يحول الجميع إلى خيرين، صالحين، ونبلاء... وبالفعل، فقد أيقظ الإسلام من النفوس، حتى الشريره، مكامنها الخيرة، والحسنة، وفجر فيها الطاقات الإبداعية، ووجهها لخير المجتمع وسعادته.

- إن الثوري الذي يتابع خط الأنبياء، ليس بذلك المستغل الذي يحسب أنه يستمد قيمته من امتلاك وسائل الإنتاج أو تكديس الأموال على حساب الشعوب، إنه يستمد قيمته من الجهود التي يبذلها بالتقرب من الله، ليس فقط عن طريق الصوم والصلاة، وإنما لنجاحه بمسؤولياته كخليفة الله في الأرض، أي في جهده وابتكاره ونفعه لعباد الله: "أحبهم إلى الله أنفعهم لعباده. "للهيكل العام للاقتصاد الإسلامي ثلاثة أسس رئيسية تميزه عن المذهبين السابقين التاليين:

١-الملكية متنوعة ومحدودة: يتميز الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي باختلافه عن المذهبين السابقين، بإقراره للأشكال المختلفة للملكية بآن واحد، بدلاً من مبدأ الملكية الخاصة كقاعدة للنظام الرأسمالي، وملكية الدولة للنظام الماركسي.

فهو يقر الملكية العامة، والخاصة، وملكية الدولة. وينطلق من قاعدة: "الملك على الأرض لله، والإنسان مستخلف فيه لمصلحة كافة عباد الله"، ويستوحي نوع الملكية من الطبيعة ذاتها للثروة الطبيعية ودرجة شموليتها لعناصر الحياة لجميع خلقِ الله. فالملكية العامة: كمنابع المياه، والمراعي، والأحراش، ومصادر الطاقة...الخ..! عموماً هي كالشمس والهواء والماء، ملك لجميع مخلوقات الله. فهي ملكية مشتركة لا يجوز الاختصاص بها. والأرض العامرة، هي ملك الخليفة ، باعتبار المنصب لا الشخص، وكذلك الأرض الميتة، أي أنها ذات طابع عام (ملك دولة)، ولا يجوز تملكها إلا بحدود العمل فيها. والعمل في الأرض يعطي العامل حق الانتفاع بالأرض فقط مادام عمله مستمراً فيها، فإذا ما توقف عن استغلالها انتزعت منه وأعطيت لغيره .فالإسلام إذاً سمح بالملكية الخاصة إلا أنه أحاطها بحدود، أي قلص منها وضغطها لتتحول إلى أداة لتحقيق الهدف وهو خلافة الله في تحمل المسؤوليات لإشباعٍ حاجات الإنسانية المتنوعة، وليس غاية بذاتها، تطلب بوصفها تجميعاً وتكديساً شرهاً لا يرتوي ولا يشبع. قال رسول الله (ص): ليس لك من

مالك إلا ما أكلت فأفنيت، ولبست فأبليت، وتصدقت فأبقيت (أبقيت أي معوض عليك)، وما سوى ذلك، فأنت ذاهب وتاركه للناس.

٢- الحرية الاقتصادية في نطاق محدود: وكذلك، فالحرية في النظام الإسلامي محدودة أيضاً، فليست منطلقه من عقالها، كالنظام الرأسمالي، وليست مسروقة كالنظام الماركسي، والتحديد الإسلامي إما أن ينبع من أعماق النفس، ويستوحي من المحتوى الروحي والفكري للإسلام ويسمى التحديد الذاتي، أو يأتي من قوة خارجيه تحدد السلوك الاجتماعي والاقتصادي وتضبطه حسب أحكام الشريعة ويسمى التحديد الموضوعي. وقد ثبت أن التحديد الذاتي أشد مضاءً من التحديد الخارجي، وقد كانت له نتائج رائعة في تكوين طبيعة المجتمع الإسلامي، ويكفي من نتائجه أنه ظل وحده الضامن لأعمال البر والخير في المجتمع الإسلامي، بالرغم من ابتعاد المسلمين عن روح التجربة مدة قرون عديدة، فما زال عدد كبير من المسلمين يقدمون بملء حريتهم علىدفع الزكاة، والتضامن مع أخواهم المحتاجين، سراً وجهراً حتى الآن.

لقد ثبت أن مصادرة الملكية الخاصة مخالف لفطرة الإنسان. فحيازة الأشياء من مظاهر غريزة البقاء في الإنسان،ومن طبيعة الإنسان السعي في الأرض لجمع الثروة له ولأولاده، فإذا ما انتفى هذا الهدف فقد الحافز على العمل.

كما ثبت أن إطلاق الحرية من عقالها، أدى إلى انحصارها في طبقة ضئيلة أزاحت من طريقها الطبقات الأخرى، واستأثرت وحدها بالثروات على اختلاف أنواعها، إنه مخالف أيضاً لطبيعة الإنسان، ومانع له من السعي في الأرض، وتحطيم له ولميزاته في الإبداع. فكأن الأمريكي وحده خليفة الله في الأرض، وحده المكلف بالإبداع، وحده المكلف بالإعمار، ولوحده الحق بثروات الله، وله مطلق الحرية أن يبيد ما سواه من عباد الله.

وهكذا، فالحدود التي فرضها الإسلام، والمحرمات التي منعها والمباحات التي أباحها، تنبع -في الوقت نفسه- من مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع.

بعض المبيحات والمحرمات في الإسلام: لقد حضّ الإسلام على تنمية الإنتاج، كالنظام الرأسمالي، إلا أنه ربطها بالتوزيع، فتنمية الثروة في الإسلام ليست غاية بذاتها، وإنما لما تحققه لأفراد الأمة من يسر ورخاء، وما توفره لهم من الشروط التي تمكنهم من الانطلاق لتحقيق مواهبهم الخيرة والإبداعية وتحقيق رسالتهم كخليفة لله في الأرض، فإن لم يفعلوا لانتزعها الله منهم (إن يشأ يذهبكم، ويستخلف من بعدكم ما يشاء. فالتنمية إذاً، ليست للأجنبي ورؤوس أمواله ومضاربيه ومرابيه على كافة المستويات.

ولذا، فقد حرم الإسلام الربا، بوصفه أولى العقبات أمام التنمية والازدهار الاقتصادي، لكونه يحجز المال عن الإنتاج، وأنجع الوسائل لسرقة أموال الناس وتكديس الأموال دون جهد وعناء.

والبديل عنه في الإسلام هو توظيف هذه الأموال في مشروعات إنتاجية لاستثمار الثروات، وتأمين خلق فرص عمل جديدة، وزيادة الإنتاج ليتقاسم ريعه العاملون وغير العاملين من المحتاجين والمحرومين من العمل. كما أنه أكثر ضماناً لصاحب رأس المال، إذ قد يتعرض المرابي إلى خسارة الفائدة ورأس المال معاً، كما هو الحال في المضاربات المالية والإفلاسات المصرفية السائدة حالياً.

وكذلك فقد حرم كتر المال، لأنه يعني أيضاً انخفاض كمية الثروة المنتجه، ومن ثم تقليص فرص العمل وحصول البطالة، مما يزيد حالات البؤس والشقاء: والذين يكترون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم [الآية :الخ، وهذا المنع من اكتناز] [ويل لكل همزة لمزة]..[....والآية]:بعذاب أليم المال ليس مجرد ظاهرة عرضية في التشريع الإسلامي، إنه يعبر عن أوجه الخلاف الخطير بين المذهب الإسلامي والرأسمالي. فبينما تؤيد الرأسمالية استعمال النقد للاكتناز، بالإضافة إلى دوره كمقياس للقيمة وأداة للتداول، وتشجع عليه بنظام الفائدة، يحاربه الإسلام بفرض ضريبة على المال المكتتر (الزكاة). وجاء في الحديث عن الإمام جعفر بن الصادق: "إنما الله أعطاكم هذه الفضول من الأموال لتوجهوها حيث وجهها الله، ولم يعطكموها لتكترُوها..". ومن مضار كتر المال الاقتصادية أن تجميع الثروات في أيدي الأفراد دون استثمارها يؤدي إلى زيادة البؤس والحاجة لدى الأغلبية العظمى من الشعب فتتوقف عن الاستهلاك، فتتكدس المنتجات دون تصريف ويسيطر الكساد على الصناعة والتجارة، فتعم الإفلاسات مختلف النشاطات الاقتصادية ويتوقف الإنتاج، وتستفحل المجاعات، كما في المعادلة التالية : انخفاض الاستهلاك= كساد= توقف عن الإنتاج= إفلاس= زيادة بطاله= مجاعة... وحض الإسلام على الاكتفاء الذاتي، ونهى عن التبعية الاقتصادية في المأكل والملبس، وهي ما فرضه النظام الرأسمالي على كافة شعوب العالم": لا خير في أمة لا تأكل مما تنتج، ولا تلبس مما تصنع.."فهو يحصن الأمة من الوقوع تحت رحمة غيرها من الاستعمار الغذائي، الذي هو أشد مضاءً من كافة أنواع الاستعمار، ويحميها من حالات وقوع الكوارث لدى الطرف الآخر فيتوقف عن تغذيتها ... كما حض الإسلام على توجيه المال للإنتاج أكثر

منه للاستهلاك، على عكس المجتمع الاستهلاكي، فيأكل الإنسان بذلك من إنتاجه وليس من رأس ماله، فيستفيد ويفيد المجتمع معه. وحرم المخاطرة كالقمار، لأن الكسب فيه لا يقوم على عمل، ويعرض الفرد وعائلته، ومن ثم المجتمع من خلفه إلى الانحلال. ومنع إنتاج المواد الضارة والمحرمة وذات التكاليف الباهظة المبددة للثروة، ونهى عن التقتير والإسراف. ويكفي أن نعلم حجم المليارات من الدولارات التي تتفق حالياً على مباريات الكرة وحدها في العالم، في الوقت الذي تموت فيه الملايين من الجوع كل عام، بالإضافة إلىمايبدده المجتمع الاستهلاكي من ثروات الطبيعة ليكدسها، في جبال شاهقة من المزابل، أفسدت الأرض والسماء والبحار والأنهار. ولذا، فقد حذر الإسلام من العبث في الأرض، وإفساد الطبيعة قبل أن تفسد في الوقت الحاضر: الآية: "ظهر الفساد في البر والبحر بماكسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون"(صورة الروم-٤١. (والفساد في البر والبحر هو ما نعيشه الآن من التلوث في الطبيعة، وهو نتيجة لغطرسة الإنسان وجبروته واستهتاره بقوانين الطبيعة، واعتقاده مشاركة الإله في ألوهيته، وهو من آيات الله ليريهم نتيجة ما عملوا لعلهم يرتدعون. ولذا فقد حض الإسلام على ضرورة المحافظة على التوازن في الطبيعة : مراعاة لقوانينها، وذلك قبل قرون عديدة من علماء العصر الحاضر.... الأرض مددناها، وألقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل شيءٍ موزون، لكم فيها معايش، ومن لستم له برازقين الآية. وإن من شيء إلا وعندنا خزائنه، وما نتزله إلا بقدرٍ معلوم والآية:(سورة الحجر ١٩-٢٠) وكلنا يعلم أن التنافس المستشري على الثروةً في النظام الحر، ونضح الموارد الطبيعية بنهم، قد أنهك هذه الكرة الأرضية، وأربك توازنها. فالهزات الأرضية المتوالية، وتعاقب حالات الفيضانات واليباس، والانهيارات الأرضية والجبلية والجليدية، والعواصف والأعاصير المتلاحقة، تشمل الكرة الأرضية بأجمعها، وهي مثال صارخ على اختلال التوازن في الطبيعة . ولذا، تقرر القاعدة الفقهية الشهيرة أن "لا ضرر ولا ضرار". فحرية الفرد محدودة بمصلحة المجتمع والعالم أجمع.

من كل ما تقدم، وهذا غيض من فيض، نرى أن الملكية العامة تشمل القسم الأكبر من ثروات الطبيعة، وهي كملك الله، بالإضافة إلى الملكية الخاصة المحدودة بمصالح المجتمع، تضمن تطبيق العدالة الاجتماعية في الإسلام.

٣- **العدالة الاجتماعية:** وهي تعني حق جميع الناس، العاملين منهم والمحرومين من العمل، والفقراء والمحتاجين بأخذ نصيبهم من موارد الطبيعة، وخيراتها التي خلقها الله لعباده، وحقهم بالحياة الكريمة اللائقة كبشر . ويرتكز الضمان الاجتماعي في الإسلام على أساسين:

- **الأول: التكافل العام بين أفراد المجتمع.**
- **الثاني: حق الجماعة على الدولة** في تأمين الضمان الاجتماعي وفرص العمل إن في أموالكم حقٌّ معلوم، للجميع. فالأول مفروض على الأفراد فيما بينهم، أي تعتبر هذه القاعدة كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته للسائل والمحروم جميع العاملين والمستثمرين لخيرات الله بمنزلة الحاكم المسؤول عن الرعية في إشباع الحاجات الضرورية للمحتاجين، عن طريق الزكاة . وإنها حق لهم وليست هبة أو صدقة.
- والثاني يفرض على الحاكم أن يؤمن العمل لمن ليس له عمل، والحياة الكريمة لمن لا يقدر على العمل"الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته".

وإذا كانت الزكاة هي وسيلة التكافل بين الأفراد، فإن إقطاع الأراضي غير المستثمرة وتقديمها هي وسيلة الحاكم. أي أن الإسلام يلزم الحاكم بتقديم مساعدته من أملاك الدولة، كمساعدة للعمل والإنتاج، لا للاستهلاك فقط، فيحقق بذلك الفائدة للفرد والمجتمع بآن واحد. وذهب هذا التضامن إلى درجة جعلت للجائع، الحق على مال المجتمع كما لو أنه ليس ملكاً لأحد : "إذا بات مؤمن جائعاً، فلا مال لأحد". ولذا، فعلى الدولة أو الحاكم أن تضمن للعاجز عن العمل حقه في ثروات الله باعتباره من مخلوقات الله التي تكفل بها سبحانه وتعالى : قال (ص): "من ترك مالاً فلورثته، ومن ترك كلاً فإلينا".. والكل هو الضعيف... وجعل الإسلام من تخلف الحاكم عن القيام بهذا الواجب، أن تحجب الرعية عن طاعته: "إن الله استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم، ونوفر لهم أمنهم، فإن لم نفعل، فلا طاعة لنا عليهم... عن الخليفة عمر بن الخطاب. ولا يختص هذا الحق بالمسلم فقط من المحتاجين، وإنما يشملهم إلى الذمي أيضاً" فكلهم عباد الله، والله رؤوف بالعباد". من كل دين وكل طائفة وكل مذهب وكل عرق أو لون.. ويمتد هذا الحق، وهذه المسؤولية حتى إلى الشاة الجائعة: "إن كان في أقصى المدينة شاة جائعة، لكان عمر المسؤول عنها". ولا تقتصر مسؤولية الدولة أو الحاكم بضمان الحاجات الأساسية فقط،

للمحتاجين، بل تعدها إلى الحاجات الكمالية أيضاً: عن الإمام الصادق: "إن الله فرض في مال الأغنياء ما يسعهم، ولو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم". وبفضل هذه العدالة الاجتماعية ازداد الشعور بالمسؤولية لدى المسلمين، وأقبلوا على الإنتاج والإبداع وتسابقوا إلى عمل الخير بشغف دون إكراه أو إرغام، لدرجة قلما كان يوجد في بعض المناطق من يستحق الزكاة. وهكذا، فقد لعب الدين دوراً هاماً في التوفيق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية، مما لم يتمكن المذهب الماركسي العلماني من الوصول إليه عن طريق القوة وسلب الملكية، ولا المذهب الرأسمالي من إيقاف الدوافع الذاتية عند حدها دون دافع ديني. فالمكلف بالضريبة في النظام الرأسمالي يلجأ إلى التهرب منها بكافة الوسائل، إذ يرى فيها خسارة حقيقية غير معوضه، فلا خلود لغير المال ولا سعادة بغيره . من كل ذلك إنني لم آت بشيء جديد، فقد أسهب العلماء والفقهاء في بيانه إلا أن السؤال الذي أطرحه بصفتي اقتصادية هو: لماذا جعل الله للسائل والمحروم والعاجزين عن العمل... الخ. حقاً في مال الأغنياء، وليس مجرد هبة أو صدقة؟ .... فالزكاة، أهم مورد يغذي بيت المسلمين، هي من أهم وسائل الضمان الاجتماعي لقيمتها، ليس فقط الاجتماعية والإنسانية، وإنما الاقتصاديه أيضاً. وتقدر بربع العشر من المال المدخر،وتهبط إلى عشرين ديناراً. حسب القوة الشرائية آنذاك. وأصحاب الحق في الزكاة هم حسب قوله تعالى: (التوبة /٦٠). إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب، والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل

- كما تتوجب في حالة حصول خلل في التوازن الاقتصادي. "حتى لا تكون دولة بين الأغنياء منكم". كما هو الحال في الوقت الحاضر. فرأس المال يمسك زمام الحكم في كل مكان.

- كما تعتبر ضريبة تمنع تمركز الثروة بأيدي ضئيلة تجردها عن الاستثمار .فهي بمثابة مصادرة تدريجية للمال المجمد وإدخاله في حوزة النشاط الاقتصادي. ولئلا تخلد الناس إلى الكسل والتواكل على الغير، فقد حض الإسلام على العمل في كسب الرزق، وجعل: "اليد العليا خير من اليد السفلى". "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها"، أي كلفكم بإعمارها.وجعل العمل سبباً لتملك الأرض: "من أحيا أرضاً فهي له".. وحض في الوقت نفسه على العلم وجعله توأماً للعمل: "العلم والعمل توأمان"، لكي يستفيد العلم من خبرة

العمل، ويستفيد العمل من صحة العلم.وجعل العلماء بمثابة الأنبياء. فللزكاة، مما لاشك فيه، منافع اقتصادية عديدة، ولكن لماذا جعلها الله حقاً إوالذين في للسائل والمحروم... الخ... وليست هبة أوصدقة؟.. بقوله تعالى:... أموالهم حقٌّ معلوم للسائل والمحروم والجواب على ذلك يكمن -على ما أعتقد في الآيتين الكريمتين التاليتين: «الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الأنهار، وآتاكم من كل ما سألتموه، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها، إن الإنسان. لظلوم كفار» .. (وآتوهم من مال الله الذي آتاكم) أي أن الله سبحانه وتعالى الذي خلق جميع الكائنات على وجه الأرض، خلق لهم فيها مايكفيهم جميعاً. وإن ما على سطح الأرض ومافي جوفها وسمائها هو ملك لله وحده، ومخصص لجميع عباد الله. وما الإنسان العامل إلا مستخلف من قبل الله لاستثمار خيراته. فالامتناع، عن استغلالها أو المنع من ذلك، يحول دون الوصول إلى مرتبة خليفة الله . أما العاجزون عن العمل والمحرومون منه، والبؤساء.. الخ، منهم أيضاً عبادالله، ولهم نصيبهم مما خلق الله، فهو خالقهم وكافلهم أيضاً. وتبدو نعمة الله تعالى على الإنسان في زراعة الأرض، على سبيل المثال، بتقديم التربة الصالحة للزراعة، والمواد العضوية التي يحتاجها البذار للإنبات، بل والبذرة الأولى، والشجرة الأولى، والماء الذي يهبط من السماء أو ينبع من الأرض، والشمس التي تؤدي إلى عملية الإنضاج، والرياح للإلقاح... إلى آخر ما هناك مما نعلم وما لا نعلم: فهذه كلها حصل عليها الزارع هبة من عند الله وهي لعباده كافة.

كما أن النحل، ليس بحاجة لأي جهد من الإنسان في صنع العسل فكله من عند الله. وبينما لا يصيب التوزيع الحالي من الإنتاج، سوى المالكين للأرض ورأس المال وأدوات الإنتاج، ويعطي أجراً للعامل فقط، فالإسلام يصيب بالتوزيع من الإنتاج نفسه بالدرجة الأولى العامل، والمحرومين من العمل، ولا يعطي رأس المال وأدوات الإنتاج إلا أجراً فقط . فالمحروم من العمل له الحق إذاً بحصته من وسائل الإنتاج الإلهية المخصصة لجميع عباد الله، لعظم أهميتها في عملية الإنتاج، واستحالة الإنتاج بدونها. وقس على ذلك في استخراج البترول، والحديد، والذهب، وكافة الفعاليات الإنتاجية. هذا، وختاماً للمقارنة، بينما يقول "آرثر يونج"، في القرن الثامن عشر: لا يجهلن سوى

الأبله، إن الطبقات الدنيا يجب أن تظل فقيرة وإلا فإنها لن تكون مجتهدة". ويقول القرن التاسع عشر: "ليس للذي يولد في عالم تم امتلاكه حق في الغذاء، إذا تعثر عليه الظفر بوسائل عيشه عن طريق عمله، أو أهله، فهو طفيلي على المجتمع، ولا لزوم لوجوده، فليس له على خوان الطبيعة مكان، والطبيعة تأمره بالذهاب (مالتوك)؛ يقول الإسلام قبل هؤلاء بألف عام: "إن الفقر والحرمان ليس نابعاً من الطبيعة نفسها، وإنما هو نتيجة سوء التوزيع والانحراف عن العلاقات الصالحة التي تربط الأغنياء بالفقراء"، فيقول الإمام علي كرم الله وجهه:"ماجاع فقير إلا بما متع به غني". إن هذا الوعي لقضايا العدالة الاجتماعية في التوزيع لا يمكن أن يكون وليد المحراث والتجارة البدائية، أو الصناعة اليدوية، إنه يكمن في الإنسان ذاته الذي رباه الإله فأحسن تربيته. ولذا فإنهم يخشون الإسلام، ويتعاون النظامان على طعن الإسلام والمسلمين في كل مكان.. إنني على يقين، إذا ما طبق هذا النظام من العدالة الاجتماعية بشكل عالمي، لكان بالإمكان مكافحة الجوع والموت جوعاً (نتائج النظامين المذكورين)، في غضون أشهر، بل وأيام. فالخزائن تغص بالمواد الغذائية على اختلاف أنواعها، بينما يفضل المحتكرون أن تفسد في مخابئها، أو ترمى إلى البحر، على أن يمد بها في عمر الأحياء المتضورة من الجوع... إن مكافحة الجوع لا تحتاج للمؤتمرات والتسويفات التي، حتى إذا صدقت النوايا فإنها (كمؤتمر القمة العالمي للأغذية المجتمع عام ١٩٩٨)، تمهل الهياكل العظمية التي نخرها الجوع إلى عام ٢٠٠٥ لتغذية نصف عددهم البالغ ٨٠٠ مليون نسمة (حسب أرقام المؤتمر العام ١٩٩٦)، وهي ليست جادة في ذلك، وعلى أية حال، فحتى ذلك التاريخ، فإن العدد المذكور، سوف يتضاعف مرات عديدة وإن مات القسم الأكبر منهم . والسؤال الأخير: كيف يمكن في الوقت الحاضر تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بمضمون العدالة الاجتماعية، حتى في البلاد الإسلامية بالذات، إذا كانت الأرض (التي، من المفروض، حسب الإسلام، أن تبقى ملكاً لله، لا يحق للعامل فيها أن يمتلك رقبتها وله فقط حق بالانتفاع منها) وما فوقها وما تحتها إلى أعماق جوفها، بأيدي الشركات الأجنبية، وأصبح العمل فيها ووسائل العمل بأيدي هذه الشركات، وأصبح المحصول ومردود المحصول أيضاً ملكاً لها؟...! وكيف يمكن أن يبقى في هذه البلدان حق من الإنتاج لغير العامل والسائل والمحروم من العمل، وما

أكثرهم، إذا كان العامل نفسه وابن البلد نفسه محروماً من هذا الحق؟! لم يبق، في الواقع، للشعوب في بلادها ثمة حق في اقتطاع حجر، أو احتطاب شجر، أو زراعة أرض، أو صيد سمكه، أو حتى عصفور، وليس له حتى حق بمكان للعمل كقصاب أوسمان...؟ ...! إنني لأتساءل: من الذي سيقوم بدفع الزكاة؟ أهي الشركات العالمية التي لا تدفع حتى أجراً للعامل الذي تستخدمه يكفيه قوت يومه؟! أما العمال الذين هم أنفسهم يستحقون الزكاة: وإذا لم يتحقق هذا الهدف، فماذا يبقى للمسلمين من الإسلام؟! الموت في سبيل الله؟...!.... أم في سبيل الأمريكان؟....

وكلمتي الأخيرة التي أختم بها هذا الكتاب: إن أخشى ما نخشاه في هذا الزمان: إذا ماقال أحدنا: "أشهد ألا إله إلا الله"، درج في عداد المتعصبين الإرهابيين، وإذا ما جادل، ولو بالحسنى، صنف في عداد الملحدين المارقين.. وإذا ما لهج لسانه بذكر الماضي، قيل أنه من المقوقعين الرجعيين المنبوذين... وإذا ما محص في علومه الذاتية، وصم بالجهل والانغلاق... وإذا ماستند إلى مايدعمه في علوم غيره، فهو عميل محترف... فماذا يريد هذا الزمان من الإنسان؟...! إنه يرفض الإنسان، كل إنسان... ولا يسند ويساعد سوى الحروب والتشاحن، والتصادم، والشتات، والجوع، والتجويع، والحرمان، وإهراق الدماء للإنسان في كل مكان.!.. الحصيلة الإجمالية لتدويل النظامين نعم!... إنها الحروب ضد الشعوب!... قرن من الحروب، كل أنواع الحروب نتجت عن تطبيق النظامين وتدويلهما ضد الإنسان في كل مكان... من حروب ضد الأنظمة الملكية تارة، وضد الإقطاعية أخرى؛ ضد البورجوازية تارة، والرأسمالية أخرى؛ وضد الاشتراكية تارة، والطبقة العاملة بالذات أخرى.. قرن من الحروب ضد كل مذهب وكل دين.. ضد البروتستانتيه تارة. والأورثوذكسية أخرى؛ ضد اليهودية تارة، والإسلام والمذاهب الإسلامية فيما بينها أخرى؛ ضد كل عنصر، وكل جنس، وكل عرق، وكل لون، وكل لسان. ضد الآري تارة، والسامي أخرى؛ ضد الأسود تارة، والأحمر والأصفر والأبيض أخرى؛ ضد العرب تارة، والبربر والعجم أخرى؛ ضد العثمانيين تارة والأرمن والأكراد أخرى؛ ضد الأوتو والتوتسي، ضد البوذيين والهندوس والسيخ، إلى ما هنالك على سطح الكرة الأرضية من عناصر وأعراق لا حصر لها.. من حروب مباشرة، تسيل فيها الدماء، وتقوض البيوت على

السكان، وتشرد الشعوب المغلوبة على أمرها، من شيوخ وأطفال ونساء، حاملة متاعها على أكتافها عبر التلال والوديان، منبوذة من اللجوء إلى أي مكان، من الشرق إلى الغرب ومن اليمين إلى الشمال... وحروب غير مباشرة، باسم التطهير والتحديث التعيس.. حروب ضد مأواهم في مدنهم وقراهم ومأوى آبائهم وأجدادهم منذ غابر الأزمان، ضد كرومهم وبساتينهم ولقمة عيشهم، ضد مهنهم وفنونهم ووسائل إنتاجهم، ضد عاداتهم وعلومهم وثقافاتهم، وأديانهم، ضد أجدادهم وأجيالهم وأصولهم وفروعهم، ضد سمائهم ومائهم وبحرهم وبرهم، وضد الطبيعة التي تغذي وجودهم وجميع وسائل حياتهم!.. والأوهى من ذلك، أن كل ما تقدم قد جرى تحت اسم العلم والتطور والازدهار، من العلوم السياسية وثوراتها الديموقراطية، إلى العلوم الاقتصادية وقوانينها التطورية، إلى قواعد حقوق الإنسان، والتي تدعي إنقاذه من الجهل والفقر والتخلف والحرمان وهي التي تصلب الإنسان في كل مكان.. وهي تنحصر، في الوقت الحاضر، بعد أن قضت على الماركسية، وحولت العالم إلى ركام، والبلدان إلى قطعان بلا رعيان، إلى الأهداف التالية:

- إحاطة روسيا وتحطيم آخر معسكر لها فيما حولها

- إبادة جماعية للمسلمين وتشتيتهم في أصقاع الأرض عن طريق إلهائهم في حروب حدودية وداخلية ومذهبية فيما بينهم وثورات، وثورات مضادة تحت حجة رفع راية الإسلام، كما هو الحال في أفغانستان والصومال ومصر والجزائر والسودان، ومجاهدي خلق المعسكرة في العراق ضد الثورة الإسلامية في إيران، والثورة المضادة للإسلام المتوقعة من الطلاب الإيرانيين في أقرب وقت ممكن..

- السيطرة الكاملة على الثروات الطبيعية والبترولية وممراتها، موضوع الصراع في الوقت الحاضر بين الشركات الأمريكية وعولمتها، والشركات الأوروبية وعولمتها المضادة، الذي يجري بحروب ضارية بأيدي الشعوب المغلوبة على أمرها نفسها، وباسم الديموقراطية والحرية. ما الحل إذاً؟!... وما هو البديل؟...! لا يوجد ثمة بديل واحد صالح لكافة شعوب العالم، وإنما هناك لكل شعب بديل، ولكل حضارة بديل، وإلا فإننا سنقع في كافة أخطاء التدويل السابقة ولكن لابد قبل كل شيء، من إنقاذ ما يمكن إنقاذه:

- خنق رأس المال العالمي وشركاته الاستغلالية بعدم التعامل معها.

- الاعتماد على الذات مهما كانت التضحيات، لتقوم الشعوب ذاتها باكتشاف النهج الذي يلائمها، والذي يتماشى مع تاريخها وحضارتها وعاداتها وعلومها وثقافاتها، ويفجر طاقاتها الإبداعية، ويحفظ لها هويتها ووجودها.
- اختيار مبدأ العدالة الاجتماعية من الإسلام، إلى جانب ما منحتهم حضاراتهم من ضمان. فالإسلام يعلو ولا يعلى عليه في هذا المجال.
- ولابد لذلك من أن تربى الشعوب على أسس دينية رفيعة، فبدون العامل الديني لا يمكن النجاح والوصول إلى أي هدف من الأهداف. لقد ثبت أن العلمانية والكفر بالله، والتجبر عليه هي من أولى العوامل التي صبغت القلوب بالقسوة، والعقول بالجدب، والنفوس بالظلم والطغيان، والطبيعة بالغضب والانتقام. وهي وراء فشل النظامين في موطنهما وفي كل مكان!..

ملحـــــق

إلى إذاعة لندن موضوع حقوق الإنسان في الإسلام رداً على ما جاء في إذاعة لندن الناطقة باللغة العربية بتاريخ٩/١١/١٩٩٨، من مقابلة ومناظرة بين مهاجم لحقوق الإنسان في الإسلام ومدافع عنه إنني أجيب: استمعت في التاسع من شهر تشرين الثاني إلى مناظرة إذاعية حول موضوع حقوق الإنسان في الإسلام الذي أثير في المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان المنعقد في جنيف من الشهر نفسه. وقد لفت انتباهي أن المهاجم لحقوق الإنسان في الإسلام جاء باتهامات للدين الإسلامي لا تقل ضلالاً عن تهجمات الصهاينة على الإسلام. ومما التقطته منه بشكل سريع:
- أن الإسلام يأمر بقطع الأيدي والأرجل وسائر أعضاء الجسم، في حالة السرقة، حتى الموت
- أن الإسلام يسرق حقوق المرأة، فهي ترث نصف حق الرجل، وجعل الرجل فوقها درجة.. الخ.
- الإسلام يأمر بالجلد للزاني والزانية حتى الموت...

– الإسلام غير ديموقراطي هذا، إلى آخر ما أحاطت به ذاكرتي بسرعة. ومما لفت انتباهي أيضاً أن رد المدافع، عن الإسلام جاء مقتضباً للغاية و لم يزد عن قوله: "العلة في المسلمين وليست في الإسلام" و لم يفند ويدعم رده بالتفاصيل المقنعة التي تبين أن في هذه الأحكام تكمن حقوق الإنسان، مما جعل كفة المتهجم على الإسلام ترجح كثيراً على كفة المدافع، وفي نظر المسلمين بالذات، وأغلبهم جاهل بحقيقة الإسلام.. ولذا، فإنني أسمح لنفسي بأن أجيب على حجج المتهجم على الإسلام ونعته له بأنه ضد حقوق الإنسان، بشيء أكثر من التفصيل، مع اعترافي بأن المسلمين في الوقت الحاضر ليسوا من الإسلام في شيء. فيما يتعلق بقطع يد السارق..

– إن كان حقاً أن الإسلام قد أمر بقطع يد السارق أو السارقة، إلا أن كتب التاريخ، عن تلك الحقبة من الزمن لم تحدثنا عن وجود مقطوعي الأيدي والأرجل سائر الأعضاء في الطرق بالمئات، بل- على العكس- عن مظاهر السعادة والرفاهية للشعوب بأسرها التي طالتها الفتوحات الإسلامية، بشكل لم يسبق لها مثل قبلها، ولا بعدها. ويمكننا أن نفسر ذلك بالأسباب التالية:

١- لأن الإسلام، عن طريق الترغيب أو الوعيد قد حصَّن المؤمن ذاتياً من الداخل ضد المخالفات لتعاليمه ومنها السرقة. لقد صنع الإسلام بذلك ثورة من الإنسان على ما بداخل نفسه من عناصر الشر ودوافع الظلم والفساد والانحلال، وحقنه بفيض من مشاعر النبل والكرامة والعزة والرحمة. فكان المسلم يقبل بنفس طائعة على الأعمال الكريمة، ويحجم عن الأعمال الفاسدة التي نهى عنها الإسلام، أيضاً من ذاته. دون أن يحتاج إلى حسيب أو رقيب.. أو جزاء أو عقاب.

٢- وليس أدل على ذلك من أنه لم يكن يوجد في بعض المدن الإسلامية (الكوفة) شخص واحد يستحق الزكاة أو يقبل بها، فالأموال التي كانت ترسل إليها كانت تعاد إلى بيت مال المسلمين، فكيف بوجود من يسرق ويستحق قطع اليد؟!..

٣- إن عدم وجود سارق واحد يستحق قطع اليد في العهود الإسلامية الزاهرة يعود، ليس فقط، إلى الترغيب في الجنة والترهيب من النار فقط، وإنما لعدم الحاجة إلى السرقة. لقد أتاح الإسلام فرص العمل وأمنه لجميع أفراد المجتمع، وحضَّ على دفع الحقوق للعاملين كاملة غير منقوصة "قبل أن يجف عرقهم"، وأنذر الذين يسرقون حقوق العامل

من أرباب العمل بقطع أيديهم إذا اضطر العامل أن يعود إلى السرقة مرة أخرى. "إن عاد عاملك إلى السرقة مرة أخرى قطعت يدك أنت" أي يد رب العمل..

٤- أما المحرومون من العمل (لا بدافع البطالة والتسريح والطرد كما يجري حالياً)، فهؤلاء لا وجود لهم في المجتمعات الإسلامية)، وإنما بسبب العجز، والبؤساء والمساكين، فقد جعل لهم الحق شرعاً في جزء مما حصل عليه العاملون من استثمار ثروات الأرض وخيراتها، والتي خلقها الله للناس أجمعين وليست بحسنة أو هبة.. والذين في أموالهم حقّ معلوم للسائل والمحروم فكان ما تدره عليهم الزكاة يكفيهم، ليس فقط لحاجاتهم الأساسية، وإنما الكمالية أيضاً. ولذا، فلم يكونوا بحاجة إلى السرقة، وبالتالي لقطع الأيدي والأرجل وسائر الأعضاء حتى الموت!.. هذا، بالإضافة إلى التكافل والتضامن في المجتمع الإسلامي، حيث يتكفل المسلمون، من أنفسهم، بالمحتاجين من جيرانهم وأقربائهم وحتى الغرباء لشدة ما حضَّ الإسلام المسلمين على ذلك دون أن يشعروهم بذل السؤال "وأوصاني بالجار حتى حسبت كأن الجار قد يرث" وما زالت هذه العادة سائرة في المملكة العربية السعودية حتى الآن.

٥- ولكي لا يدع الإسلام الناس مستسهلين قبول الصدقة، فقد كرم العمل والإنسان العامل أكثر من تكريمه للعابد، وجعل الذي يقدم الصدقة أفضل من يتلقاها: "اليد العليا خير من اليد السفلى". لذا، فقد كان الناس يتسابقون على تقديم الصدقة (اليد العليا) أكثر منهم على قبولها (اليد السفلى)، مما لا يدع مجالاً لمن يسرق وتقطع أوصاله الحين، أن الباعة كانوا يدعون مخازنهم ودكاكينهم مفتوحة، ويذهبون لتأديه الصلاة دون أن تمتد إليها يد سارق واحد. وما زال في المملكة العربية السعودية هذا الإجراء ساري المفعول حتى الآن رغم بعد الزمن منذ ذلك الحين حتى الآن.

٦- وليس أدل على عدم وجود من يسرق في ذلك. إنهم بفضل التربية الرشيدة للإنسان في الإسلام لم يكونوا بحاجة إلى كافة أنواع الأجهزة الألكترونية لتفادي السرقات كما في مجتمعات حقوق الإنسان في عصرنا الحالي، هذه المجتمعات التي تحولت بجملتها إلى لصوص من كافة المستويات، من أعلى الهرم حتى أسفله. ولو كان علينا أن نطبق عقوبة الإسلام، في الوقت الحاضر، لما وجدنا، إلا النادر من الناس، كامل اليدين أو الأطراف - حسب قول المتهجم-. وهذا، ما يفسر جزءاً من خوفهم من الإسلام. ففي الوقت الذي

لم يكن هناك شخص واحد يستحق الزكاة في عهد الإسلام، وفي الوقت الذي كان يعتبر فيه أحد الخلفاء الراشدين نفسه مسؤولاً حتى عن الشاة الواحدة إن جاعت، "لو كان في أقصى المدينة شاة جائعة لكان عمر المسؤول عنها" يوجد في الوقت الحاضر، في ظل حقوق الإنسان، ما يزيد على أربع مليارات نسمة على وجه الكرة الأرضية حسب الافتتاحية المنشورة في جريدة لوموند ديبلوماتيك لشهر شباط لعام ٢٠٠٠، جائعة تستحق الزكاة، وبما فيها البلدان المدعية أنها ترعى حقوق الإنسان بالذات (في أمريكا، ربع السكان عليهم أن يكفوا حاجاتهم بما يقل عن دولار واحد في اليوم)، ودون أن يوجد مسؤول واحد يرى نفسه مسؤولاً عنهم، بل على العكس، إنهم يعتبرونهم غير أهل للحياة لعدم تلاؤمهم مع الحضارة الحديثة، وعليهم أن يرحلوا، فليس لهم على خوان الحضارة الحديثة شيئاً. هذا، دون الكلام عمن ماتوا ويموتون من الجوع يومياً، ومن يعانون من الحشرجات الأخيرة بؤساً وتشرداً وضياعاً.. إن لنا الحق أن نتساءل في ظل حقوق الإنسان هذه، إنها لأي إنسان؟...! لاشك أنها لحفنة من المسيطرين المتجبرين الطغاة، الذين وضعوا أيديهم الحديدية على كافة ثروات العالم في الكرة الأرضية بأجمعها، والتي خلقها الله لعباده قاطبة. إنهم مصاصي الدماء، ورجال الشركات العالمية الكبرى، وعلى رأسهم الصهاينة، وإلى جانبهم رجال أعمال من كافة البلدان يساعدونهم في مهمتهم ويتقاسمون معهم جزءاً من حصتهم من السرقة، إلى جانب مهربي المخدرات* الذين ارتقوا إلى الصفوف العليا بين المرموقين المحترمين أصحاب الحقوق في نظام حقوق الإنسان. وهؤلاء لا تتجاوز نسبتهم ٢% من الشعوب في بلدان العالم الثالث، و ١٠% في البلدان المتحضرة.

ب- أما ما يتعلق بالزعم بإساءة الإسلام لحقوق المرأة، وسلبها حقها في الإرث إلى نصف حصة الرجل، فإنني أجيب: إذا كان الإسلام قد حكم للمرأة بنصف حق الرجل من الإرث، فما ذلك إلا للأسباب التالية:

- إنه جعل واجب إعالتها على الزوج إن كانت متزوجة، وعلى الأخ إن كانت عزباء، وهذا ما لا تحلم به أية امرأة في كافة الشرائع والديانات الإلهية وغير الإلهية (فالمرأة في غير الإسلام، وخاصة في المجتمعات الغربية، لا تحلم حتى بكأس ماء لا تشارك في دفع ثمنه.

– وبذلك، فإن المال الذي ترثه المرأة هو حق لها وحدها لتدخره لمستقبلها فقط، فلا تحتاج إذا ما توفي زوجها أو أخوها أن تمد يدها لأحد، أو تتصرف تصرفاً مشيناً... ولذا، فهي لا تصرف درهماً واحداً من مالها على طعامها وشرابها وكسائها وسائر احتياجاتها.. في ظل حياة زوجها أو أخيها.

– بالإضافة إلى ذلك، جعل الإسلام المرأة مستقلة مالياً عن زوجها وأخيها تتصرف بمالها بمنتهى الحرية، وذلك على العكس من المدافعين عن المرأة في ظل حقوق الإنسان، حيث تحرم المرأة الغربية من الاستقلال المالي، ولا يحق لها أن تتصرف بما لها بحرية، أو تفتح به حساباً خاصاً بها في المصارف مستقلاً عن زوجها، كما أنها لا تنال من أجر على عملها إلا ثلث حق الرجل، للعمل نفسه.

– لقد رفع الإسلام من قدر المرأة ومكانتها حين الزواج، ففرض لها حقوقاً على الزوج ولم يدعها لقمة سائغة لكل عابر سبيل وكل مضلل، حتى أن الخليفة علي ابن أبي طالب(ع) أجبره الرسول على بيع درعه وفرسه لكي يجهز بقيمتيهما بيته قبل زواجه من ابنته فاطمة كرم الله وجهها، وذلك لكي لا يدع للمسلمين سابقة بتزويج بناتهم دون حقوق* وصان حقوقها في حال الطلاق لتعويضها عن شبابها الذي وهبته للرجل، ولتستطيع أن تمارس حياتها من جديد بالاعتماد على نفسها. هذا، عكس ما وصلت إليه المرأة في ظل حقوق الإنسان المعاصر، حيث جعل جسدها مطية لكل مفترس أو عابر سبيل، وشجعها على ذلك بكافة الأساليب، موهماً إياها بأنه يمنحها حقها في الحرية، والتي هي -في الواقع- حرية الرجل بالتمتع بكل امرأة اشتهتها نفسه، وحريته في أن يلفظها، بعد حين، للتمتع بأخرى أصغر وأجمل.. وهكذا.. بعد أن يكون قد سحق نضارتها وشبابها دون أي تعويض أو حساب أو عقاب.

– ولشدة تكريم الإسلام للمرأة، لم يكلفها بأي جهد في رعاية شؤون بيتها، إذ أوجب على الزوج تأمين من يقوم بخدمتها، كما لم يكلفها حتى: بإرضاع طفلها .وكلنا يعلم انتشار وجود المرضعات على نطاق واسع في ظل الحضارة الإسلامية .ولذا، فقد كانت المرأة ترفل بثياب العز والكرامة وتسبغ السعادة والطمأنينة على الأسرة الإسلامية ولم يكن هناك مجال للجلد حتى الموت، لعدم وجود الزاني والزانية في الأسرة الإسلاميه،

بينما كلهم زناة في ظل حقوق الإنسان... فلو طبق حكم الإسلام في الوقت الحاضر لما كنا نعلم منْ يجلد مَنْ...! ولذا فهم يخشون الإسلام...

- لقد ساوى الإسلام بين الرجل والمرأة في حقها بالعلم "العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"، كما ساوى بينهما في الحق في العمل في كافة الميادين، دون أن يطالبها بكثير من الواجبات وأعطاها ذات الأجر لذات العمل.

فأين المرأة في الإسلام من المرأة في حضن دعاة حقوق الإنسان حيث تعمل كادحة من الصباح حتى المساء، وبأجر لا يوازي ثلث أجر الرجل، وتعود إلى البيت مكدودة بعد أن تلملم أطفالها جارية من مؤسسة إلى أخرى.

وغالباً ما ينحصر عملها بأعمال تافهة عديمة الشأن (سكرتارية، عاملة هاتف.. الخ) فالأعمال الهامة محصورة قطعاً بالرجال.

- أما تفضيل الرجال على النساء بقوله تعالى: (الرجال قوامون على النساء، بما فضل الله بعضهم على بعض، وللرجال عليهن درجة) فإن كلمة قوامون لا تعني السيطرة والتحكم وإنما القيام بمسؤوليتها والقيام بمساعدتها، وحمل أثقالها، وطفلها، وجلب حاجياتها، وكل ما يعتبر الإسلام أن جسم المرأة وكرامتها لا تسمحان بذلك. ولذلك فإنه شرحها بقوله: "بما فضل الله بعضهم على بعض" أي بما فضل الله الرجل على المرأة بعضلات قوية تقوى على الحمل وتحمل النساء. وحض الرجل على الرفق في معاملة النساء بقوله" :رفقاً بالقوارير" أي النساء. على العكس تماماً من الواجبات التي تلقى على جسم المرأة في مجتمعات حقوق الإنسان من قيام المرأة بكافة الأعمال الجسدية المرهقة في المنزل وخارجه .فقلما نجد رجلاً واحداً يتسوق حاجاته في الأسواق أو حاجات بيته، أو يحمل كيساً أو طفلاً أو سواه. وإذا ما اضطر لشراء خبز (باكيت بالفرنسية) فإنه يواريها في محفظته الدبلوماسية عن عيون الإنسان تحاشياً للعار (للأسف، فقد انتقلت هذه العادات إلى مجتمعاتنا الإسلامية، مع الغزو الاقتصادي والثقافي من الغرب، واعتبرت -فوق ذلك- من حقوق المرأة المسلوبة في عهد حقوق الإنسان). أي أن على المرأة أن تكافح لتنال حقها هذا في العبودية.. أما عن الديموقراطية في الإسلام فحدث ولا حرج فالشورى في الإسلام تستفيض بها كتب الشريعة كقوله (تعالى) (وأمرهم شورى بينهم) وكان رأي الشورى مفروضاً ولو كان مخالفاً لرأي الرسول نفسه (ص) مثال: غزوة أحد.

والأمثلة لا تعد ولا تحصى على الديموقراطية والعدالة في الإسلام مما لا يتسع المكان هنا لسردها. ويكفي أن نذكر -على سبيل المثال- أن الخليفة عمر ابن الخطاب قال في معرض إحدى خطبه:"إن رأيتم فيَّ اعوجاجاً فقوموني" فأجابه أحد المستمعين: "إن رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا"فأجابه عمر: "أحمد الله أنه وجد في أمة محمد من يقوم عمراً بسيفه إن أخطأ" ولنا في قضية "الإزار الجريح" أفضل مثال على العدالة في الإسلام حيث اشتكى أعرابي للخليفة أن واليه داس على إزاره. فاستدعى الخليفة واليه بحضور الأعرابي وطلب من الأخير أن يدوس على إزار الوالي كما داس الوالي على إزاره.. فائتونا يا دعاة حقوق الإنسان بمثال مثله في ظل حقوق الإنسان في هذا الزمان.. ألا فاتقوا الله يا دعاة حقوق الإنسان في الإسلام. فإنه لم يطلب من الجار أن يرفع الفأس ويهوي به على رأس جاره (كدعاة الدين اليهودي، والدين منهم براء) ولا بإبادة شعب بكامله من رجاله لنسائه لأطفاله لشيوخه، بالفؤوس ولم يجعل من كل عضو من أعضاء المرأة سلعة استهلاكية لرواج بضائعه، ولم يتاجر بالأطفال ويشرد الشعوب التي وقعت تحت حكمه، ويحكم عليها بالموت جوعاً، ويسلبها أوطانها وثروات بلادها، بل على العكس. كانت إسبانيا قبل الإسلام قاحلة جرداء لا تعرف معنى الزراعة، فجعلها الإسلام جنة يانعة، وكانت الهند تعتبر الأرض قبل الإسلام، مقدسة (كالبقرة) لا تمس بمحراث، ففجر فيها الثروات الدفينة لدرجة أنها أصبحت تملك أغنى ثروة طبيعية في العالم. لم يكن في الإمبراطورية الإسلامية شبر واحد من الأرض دون استثمار، إذ كانت القوافل تقطع الطرق الصحراوية التي تفصل بين المدن تحت ظلال الأشجار. ولذا، فقد عمت السعادة والبهجة والرفاهية كافة الشعوب التي استظلت بمظلة الإسلام، وفتحت الأبواب على مصراعيها لدخول الفاتحين المسلمين بناءً على طلب الشعوب المظلومة من حكم الرومان دون حروب أو قتال. وكما قال أحد المؤرخين الإنكليز "ما عرف التاريخ فاتحاً أرحم من العرب"... لقد أوصى الإسلام في فتوحاته لنشر الدعوى الإسلامية بألا يقتلوا طفلاً ولا امرأة ولا شيخاً عجوزاً، ولا يقطعوا شجرة، وأن يكونوا رؤوفين بالعباد. أي أن هذه الفتوحات كانت لصالح الشعوب ولم تكن للهيمنة والسيطرة وضد الشعوب بالذات، كالغازين الحاليين -باسم التطور- لكافة ثروات الشعوب وممتلكاتها. إنهم -في الواقع- يخوضون حروباً ضارية، بلا هوادة، منذ ما ينوف على قرن من الزمن ضد

الشعوب بالذات، كافة الشعوب البريئة، بالثورات والثورات المضادة المفتعلة، يبيدون كرومهم وبساتينهم وحقولهم برمتها، يهجرونهم من ديارهم، من القرى إلى المدن فإلى البراكات (براكات الموت) يقضون على مهنهم ويدثرونها، يحولونهم عن ثقافاتهم وعلومهم ولغاتهم وحضاراتهم وكل ما يصبغ ذاتيتهم، ويقطعون موارد رزقهم من أية جهة كانت، ويفرضون عليهم الحصار لكي يموتوا جوعاً، إلى آخر ما هناك من أساليب الإبادة الجماعية في حروبهم فيما بينهم، باسم الحرية والديموقراطية، والتي هي -في الواقع- حرية المبتدعين لحقوق الإنسان بأنها تنحصر فيهم وحدهم كإنسان في ظل حقوق الإنسان هذه، سلب وطن بأكمله من شعبه، الذي كان يعرف منذ الخليقة باسمه (فلسطين). وأبيد القسم الأكبر منه، وشرد الأكثر، وحكم على الباقين، ليس فقط بقطع الأرزاق -الذي هو أمر وأشقى من قطع الأعناق- وإنما بالإبادة الجماعية السريعة والموت البطيء معاً. هذا، دون أن يصبح وضع الشعب اليهودي بأفضل مما كان عليه. فالشعب اليهودي -في الوقت الحاضر- في فلسطين، من أتعس الشعوب وأشقاها، دون الأخذ بعين الاعتبار للمظاهر البراقة. لقد حرموا من أوطانهم الأصلية، وأصبحوا عرضة للكره الشديد والرفض من الشعوب الأصلية، مع كل ما يرافق ذلك من عداوات سوف تزداد عمقاً للأبد .وكم من اليهود الشرقيين يشعرون في قرارة أنفسهم بالحسرة واللوعة لمفارقتهم أوطانهم الأصلية التي دفن فيها آباؤهم وأجدادهم الحقيقيون منذ قرون عديدة، ويحنون إلى المعاملة الحسنة التي كانوا يحصلون عليها من العرب في كافة البلدان العربية التي عاشوا فيها سوية. مما لا شك فيه أن الصهيونية العالمية هي على رأس المبدعين والمخططين والمنفذين لكل هذه المآسي التي اصطبغ فيها هذا العصر. ولم ينج منها اليهود في كافة بقاع العالم. فالدولة اليهودية لم تقم حقاً على الهدف الروحاني المقدس، بل كان هذا هو المحرك للشعوب اليهودية المتدنية لوصول الصهيونية العالمية إلى الهدف الحقيقي وهو الهيمنة على العالم بأسره بكافة صنوفها . فقامت بحملة شعواء لاجتثاث اليهود الأمريكيين والأوروبيين والأفارقة والشرقيين من بلادهم وأوطانهم التي رسخوا فيها منذ قرون، وهم يحملون صبغتها في لون بشرتهم، وعيونهم وشعورهم. وأحجامهم وقاماتهم.. الخ، مع كل ما رافق ذلك من عذاب التشتيت والضياع. فشتات اليهود الفعلي بدأ -في الواقع- منذ تحريضهم على الهجرة إلى فلسطين، بدعوى أنها موطن أجدادهم الأقدمين بوثيقة مختومة من الإله رب العالمين. لقد تركوا -

بالفعل- في بلادهم الأصلية، جثث آبائهم وأجدادهم الحقيقيين، بدمائهم التي مازالت ساخنة في قبورهم، لكي يأتوا وينبشوا القبور في فلسطين، ويهدموا الجوامع والمساكن بحثاً عن عظمة واحدة لأجدادهم الأقدمين، ولم ولن يعثروا على شيء، اللهم إلا إبادة الفلسطينيين، ومحو جذورهم وأصولهم وذريتهم... فالدافع الديني ليس له وجود بالفعل بين ٩٠% من يهود فلسطين، وأن الدينين الحقيقيين فيها هم أكثر شعوبها فقراً وشظفاً في العيش، وخاصة الشرقيين منهم. وهم -في نظر الصهيونية العالمية- لا خير فيهم إلا كترسانة على الحدود، وفداءً لهم في الحروب، وأجرهم على الله، كما يقولون... هذا هو الإنسان المصلح الذي ساد الكون في هذه الأيام، وسن القوانين لحماية حقوق الإنسان (التي هي- بالأصل- حقوقه وحده، والذي أخذ يتجرأ -بكل وقاحة - وظلم- على الإسلام. ما هذه الحملات الظالمة -في الحقيقة- على الإسلام، إلا لأنهم يخشون الإسلام... نعم! إنهم يخشونه ويعتبرونه عدوهم الأكبر، في الوقت الذي ما عرف اليهود في التاريخ المعاملة الإنسانية الحقة، إلا من الإسلام لقد عرفوا جميع أصناف الحروب والإبادة من العصور الغابرة حتى العصور الحديثة، ومن الشرق إلى الغرب، ولم يسددوا سهامهم إلا إلى جهة العرب المسلمين".. اتق شر من أحسنت إليه" هذا صحيح ولكن... إذا اتجه الإحسان للئام:

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

نعم! إنهم يخشون الإسلام، وإنهم إذ يخشونه فما ذلك إلا لأن الإسلام جاء لسعادة الإنسان، وهم لإبادته وشقائه... فالإسلام أينما حل، في عهوده الزاهرة، شحن عقول الشعوب بالخلق والعبقرية والإبداع، وأيقظها من كبوتها، فأبدعت بأيديها بالذات، حضارات فريدة من نوعها يعجز القلم عن رسمها، وحلق بها في سماء الكون، وأطفأ الشرور من ثناياها، وبذلك فلم يخشاها... والإسلام لم يشمخ، ولم يتعال، ولم يصنف الشعوب إلى بهائم وبجم من دونهم، ولا إلى شعب الله وشعب الشيطان، حسب هواهم، بل حض على التواضع والرحمة والإنس في المعاشرة:(ولا تمش في الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا). (والله رؤوف بالعباد) "الناس سواسيه كأسنان المشط" ولا يكون المسلم مسلماً حقاً، مستحقاً لحب الله ورضاه إلا إذا قام بالقول والفعل بنفع عباد الله كافة (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) (أحبكم إلى الله أنفعكم لعباده) أي لجميع عباده، لا لطائفة دون أخرى، ولا لدين دون آخر، ولا لجنس ولون وعرق على

وجه الخصوص، ولم يفرق بين شعب الله وشعب الشيطان.. والإسلام، لم يضغط بكافة الأساليب الوحشية على الشعوب الأخرى لإبادة نسلها وتعقيمها، واستئصال أجهزها، لإبادة نسلها واجتثاث أصولها، بل حض الشعوب على الإنجاب: (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) وحض الأبناء على رعاية آبائهم في شيخوختهم، لا أن يدعوهم يموتون كما في البلدان المتطورة وحيدين لا يشعر بهم أحد إلا بعد أن تنتشر روائح جثثهم المتفسخة، فيهرع الجيران للإبلاغ عنهم، أو بين أيدي الغرباءِ الفظة في المصحات وبيوت العجزة (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً.. الخ) وبذلك، رانت السعادة على الشعوب التي دخلت في الإسلام بشكل لم تعرفها في أي عهد من عهودها السابقة، وهكذا، فإن المتجول في أنحائها لم يجد أثراً لمقطوعي الأيدي والأرجل وسائر الأعضاء تزحف على بطونها.. أعتقد أنني بمثل هذه التفاصيل أستطيع -لحد ما- أن ألقي بعض الضوء على ما جاء في مناظرة السيدين المذكورين سابقاً حول حقوق الإنسان في الإسلام.

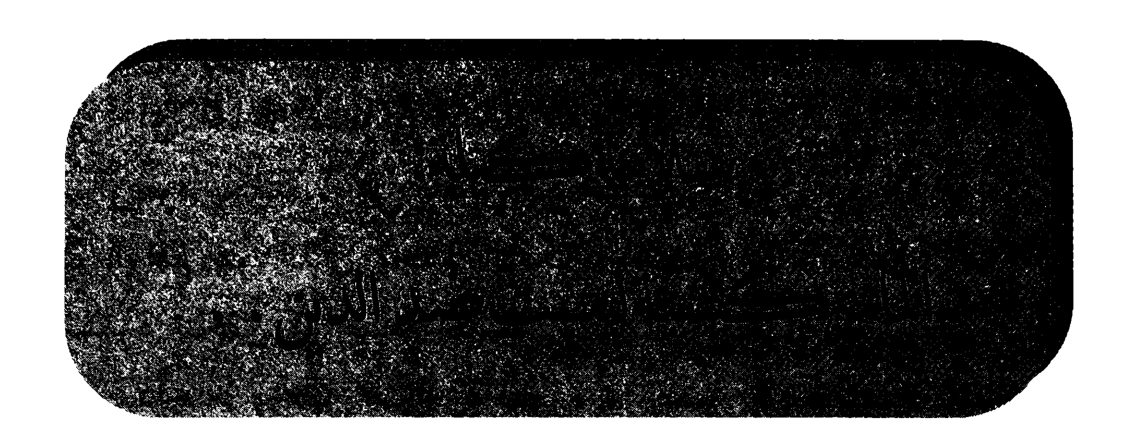
إن ما جئت به ما هو -في الواقع- إلا غيض من فيض، يحتاج إلى مجلدات لتغطيته، مما يتعذر على كافة العلماء والفقهاء أن يحيطوا به مجتمعين.

وهل يمكن لأية قوة الكترونية أو سواها، مهما كانت درجة فعاليتها، أن تحصي الذرات المنطلقة من شعاع من النور أضاء الكون بأسره من رب العالمين، وبلسان نبيٍ كريم؛ بجله تعالى بقوله: (وإنك لعلى خلق عظيم) صدق الله العظيم..

المصادر:

- القرآن الكريم "نهج البلاغة"، الإمام علي بن أبي طالب (ع)
- "اقتصادنا"، السيد محمد باقر الصدر، الجزء الأول والثاني، وهو -على ما أعتقد- أفضل كتاب إسلامي تناول النظريات الثلاث وقد اعتمدت عليه في قسم كبير من المعلومات الإسلامية،
- وعنه المصادر التالية:
- "دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع"، ستالين"
- "ضد دوهريك"- انجلز"
- "التفسير الاشتراكي للتاريخ"، إنجلز
- "المادية الديالكتيكية"، موريس كونفورت
- "دور الفرد في التاريخ"، بليخانوف

- "رأس المال"، ماركس
- محمد باقر الصدر "L, Islam conduit la vie"
- "دور الفرد في النظرية الاقتصادية الإسلامية"، العلامة السيد محمد باقر الحكيم- مجلة الثقافة الإسلامية- دمشق
- "بعض اتجاهات المنهج الإسلامي في المسألة الاقتصادية"، الدكتور: أحمد فتحي بدرخان، المرجع السابق
- "الروح الحزبية في الفلسفة" بليخانوف
- "العلاقات بين النظم الاشتراكية ودول العالم الثالث"، رسالة دكتوراه في العلوم الاقتصادية والمالية- جامعة السوربون- باريس -١- ١٩٧٦ (عن الفرنسية)، للمؤلف.
- "التكنولوجيا الحديثة، الديون والجوع، وربما نهاية العالم" رسالة دكتوراه في العلوم الاقتصادية والمالية -١٩٨٥- للمؤلف (مترجمه للغة العربية)
- "العولمة في النظم التكنولوجية الحديثة، والتفتيش عن طريق بديل" للمؤلف محاضرة في مؤتمر أوتاوا في كندا ١٩٩٧، ومؤتمر ليليا باسو في روما ١٩٩٨ (مترجم للغة العربية) للمؤلف
- "اليمن بين قديمه وحديثه" للمؤلف.
- "الأوضاع الاقتصادية والمالية للدول العربية"، التقارير السنوية لاتحاد المصارف العربية الفرنسية في باريس للأعوام (١٩٧٦ حتى ١٩٨٢) للمؤلف. وعن كتاب اقتصادنا للإمام محمد باقر الصدر:
- "الوسائل" للشيخ الحر العاملي محمد بن الحسن
- "جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام" الشيخ محمد حسن النجفي
- "نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج"
- "الأحكام السلطانية" للماوردي
- "قواعد الأحكام" للعلامة الحلي"
- "المغني" لابن قدامة
- "أصول الكافي" لمحمد بن يعقوب الكليبي.



اشتغل الباحث سلامة كيلة (مواليد بيرزيت في فلسطين ١٩٥٥) على تقديم شروحات تركيبيّة للماركسيّة. كان يحاولُ دائماً إعطاء تلك الرّؤية الواقعيّة للاتجاه اليساري، من غير أن تأخذه الصّيحات أو الصّرعات الجديدة، وهو لذلك قدّم أكثر من قراءة نقديّة للتأويلات اليساريّة التي عمِدت، بحسب رأيه، إلى إجراء معالجات مغالطة في إطار الغزل الأيديولوجي وتقليد الآخرين. تكشف أعماله أنّه من البارزين في تمثيل خطّ يساري عربي شديد الانتماء إلى المدرسة الماركسيّة، ولكنه ضليع أيضاً في قراءة التقاطعات الجارية وتركيز الاهتمامات النقديّة الموازية. في هذا الجزء من الحوار، يتحدّث كيلة عن القراءة الماركسيّة للدّين، مقدِّماً توضيحاً خاصاً بهذا الشأن، ومعلّلاً عدم إمكان اللّجوء إلى الخصوصيّة فيما خصّ الإسلام، رغم أنه يُسجّل نقاطاً إيجابيّة له على مستوى التاريخ والتوظيفات المعاصرة. كما يتطرّق الحوار إلى مسألة لاهوت اليسار التي يرفضها كيلة رفضاً تاماً، ويؤكّد عدم الحاجة إليها في السياق العربي الرّاهن. الماركسية غير مضادة للدِّين

- يجري الحديث عن قراءة ماركسيّة للدّين، تختلف عن تلك التأويلة المسبقة التي تروج في أوساط الدّينيين بعنوان «الدين أفيون الشعوب». كيف تقدّمون المقاربة الماركسيّة للدّين عموماً؟ وهل يمكن القول إنّ ثمّة خصوصية للماركسيّة «العربيّة» في هذا الخصوص؟

- لا أدري هل يجري الحديث هنا عن قراءةٍ ماركسيةٍ منجزة للدين، أم أنّ الأمر يتعلق بالسّعي إلى تحقيق قراءةٍ ماركسية للدين تختلف أوتتناقض مع الأفكار التي تروج حول أنّ «الدين أفيون الشعوب»، ما يمكن قوله هنا هو إنّ الماركسية ليست نظرية مضادة للدين، أيّ أنها لا تساوي الإلحاد الذي هو في تضادٍ مع الإيمان، بل هي طريقة تفكير لفهم الوجود بكلّيته. وهي تنطلق من أساسين؛ الأول هو أن الوجود هو الأساس، وبالتالي فإنّ الواقع هو الذي يُحدِّد الأفكار والتصوّرات، والثاني: هو أن الوجود في صيرورةٍ مستمرة تتحقق في صيغةٍ جدلية. وهذا ما جعلها تحاول تفسير الوجود بما هو وجود، أي من داخله، وتحليل صيرورة تطوّره بما يفضي إلى تحقيق ما يخدم البشر أنفسهم. وبالتالي، فقد نظر إلى الدين بوصفه جزءاً من تطوّر الوعي البشري في محاولتهم فهم واقعهم، وصوغ الرؤية التي تكيفهم معه، وأنه شكّل تطوّراً كبيراً في مسار الفكر، وانتظام البشر في الواقع. ولهذا ترى أن هذه مسألة تاريخية يمكن أن تبحث في سياق البحث التاريخي. أما في الواقع القائم؛ فإنّ ما يهمّ الماركسية هو كيفية تحقيق تطوّر المجتمع في سياق يخدم البشر، من حيث العيش والتعليم والعمل والرفاء، وفي هذا لا ترى أن صداماً ضرورياً مع الدين هو أمر محبّذ، لأنها لا ترى من ضرورةٍ إلى لمس عقائد البشر، أو فرْض ما يحدّ من قناعاتهم. وأنّ صدامها الأساسي سيكون مع القوى التي تُسيّس الدين لخدمة مصالح طبقيةٍ محدّدة. وصدامها هنا هو مع الطبقي السّياسي، وليس مع العقائد الدّينيّة التي تُترك لقناعات الأفراد. الصراع هنا هو صراعٌ بشري بشأن خيارات طبقيةٍ وسياسيّة، وإن كانت بعض القوى تحاول تغليفه في ثوبٍ ديني. الوعي الديني وصارع العقلانية.

- وما موقف الماركسيّة من العلمنة؟

- الماركسية تتبنّى العلمنة؛ لأنها تميّز بين المعتقد الشخصي والمشروع الطبقي السّياسي، وبالتالي تضع حداً لاستخدام الدّين في السّياسة، لكنها لا تُلغي الحقّ في تبنّي أيّ معتقد. هذه رؤية «تقليدية» عامة في الماركسية تنطلق من التمييز بين الحقّ الشّخصي والمشروع المجتمعي. لهذا فهي تخوض الصّراع ضدّ كلّ الأفكار والتيارات التي تعوق التطوّر، وتدعم الطبقات المسيطرة المستغِلّة. وهو أساسُ صراعها مع التيارات التي تنطلقُ من الدّين باعتباره أيديولوجيا.

- تلك عموماً النظرة الماركسيّة للدّين، فما النظرة إلى الإسلام خصوصاً؟

- فيما يخصّ التصوّر بشأن الإسلام، فأشيرُ أولاً إلى أنه ليس من خصوصيةٍ ممكنة، حيث إنّ الأمر يتعلق بقبول سطوة طبقةٍ متلحّفة بالدين، لكنها تحقق مصالحها الدّنيويّة أو رفضها والصراع معها. ولاشك في أنّ كلّ دينٍ لعبَ الدّور ذاته في التاريخ العالمي، وتحوّل إلى أيديولوجيةٍ لمصلحة طبقات، واستغلّ في الاضطهاد وتبرير النّهب والقتل. ووَصلَ الوضع إلى لحظةٍ تفرض الفصل بين الدين والدولة. والإسلامُ ليس خارج هذا السّياق، بل إننا نشهدُ كيف أنه في جوهره هو كذلك. وبالتالي لا يجب أن نلتفّ حول الموضوع بالحديث عن الخصوصية.

- ولكن الإسلام، من الناحية التاريخيّة، أسهم بإيجابيّة في حياة العرب، وبالتالي لابد أن ثمّة خصوصيّة لهذا الدّين؟

- طبعاً، لقد لعب الإسلام دوراً تاريخياً مهماً في صيرورة تطوّر العرب، وفي التاريخ العالمي، لكنه لعب ذلك باعتباره مشروعاً طبقيّاً سياسيّاً استند إلى عقيدةٍ دينيّة. لكن طابعه الدنيوي تحوّل على إثر الانهيار الذي أصاب الإمبراطورية إلى تصوّرات مبسّطة ساذجة وأسطورية، وأصبحت الرؤى التي سادت في ضوء التصوّر الذي طرحه الإمام أبوحامد الغزالي مجرد جملة طقوس بسيطة، من دون عقل أو معادية للعقل. فقد رفض الغزالي كلّ مجالات العلم والفلسفة، وحَصَر «العلم» في «علوم الدين»، التي هي النصّ واللغة العربية والحساب (تعبيراً عن التجارة). وبهذا سادَ باعتباره وعياً عامياً يتكئ على أوليات من الدين. والأخطر هو أن هذا «الوعي الدّيني» بات في تناقض مع الفكر والعلم. وأصبحت «المؤسسات الدّينية» تُعيد إنتاجه، وتُصارع كلّ ميل عقلاني. وهذا ما تبلور في تياراتٍ سياسيّة تسعى إلى تكريس الماضي، وتعمل من أجل شطب تطوّر هائل تحقّق منذ انهيار الإمبراطورية العربيّة الإسلاميّة، وتكريس ليس حتى ما ساد في الإسلام في أوج عظمته، حيث التطور العلمي والفلسفي، بل ذلك «الوعي العامي» الذي يتكئ على الفتاوى التي تقوم على القياس على ماضٍ سحيق. والأهم هنا هو أن هذه التيارات التي تبدو أنها تهدف إلى إعادة الماضي (والذي يوحي أحياناً بأنها إعادة للماضي المجيد) تميل إلى تكريس الوعي العامي عبر الحرب على كلّ التطوّر الحداثي، لكنها كذلك تكرّس الليبرالية على الصعيد الاقتصادي، الذي يقوم على التجارة بديلا عن السعي إلى بناء الصّناعة التي هي حاجة ماسة، وهي أساس إيجاد فرص العمل وتطوير الاقتصاد، وتحسين الوضع المعايشي. هنا

سنجد أن الماركسية هي في صراع مع هذه التيارات من هذه الزوايا. الدّين أم السياسة في الحركات الأصولية

– وماذا عن الدّور التحرّري والمقاوم للتيارات الإسلامية، خصوصاً اليوم؟

– ربما هناك منْ ينطلق من الدّور الذي تلعبه الحركاتُ الأصولية سواء في مواجهة الإمبريالية أو حتى في صراعها مع النظم للقول إن الإسلام مازال يحمل شحنة «ثورية» يجب على الماركسيين الإقرار بها. وهنا يصبح التأييد المطلق للمقاومة الإسلامية موقفاً ضرورياً، وحتمياً فيما إذا كانت الماركسية تسعى إلى وعي الواقع. لكن، كما حاولنا الفصل بين الدين والدولة؛ سوف نقول إنه يجب الفصل بين الدّين وتحوّل هذه الحركات إلى قوةٍ شعبية في المواقع التي لعبت فيها دوراً ضد الإمبريالية أو بعض النظم، لأنه ليس الدين هو الذي جعل الفئات الشعبية تميل إلى دعم هذه الحركات، بل السّياسة بمعنى أن الفئات الشعبية نظرت إلى هذه الحركات من زاوية موقفها من الإمبريالية والاحتلال، والنظم، وليس بما هي حركات تنطلق من الدين. أي أن السّياسي هو الذي فرض هذا الموقف، وليس الوعي الديني الذي يسكن الشعب. وهو الوعي الذي لم يمنع من دعم أحزاب قومية أو ماركسية في العقود الماضية.

لاهوت التحرير.. النشأة الملتبسة

– في الإطار السّابق نفسه، كيف تقدّمون رؤيتكم لمفهوم «لاهوت اليسار»، في إطار الحديث عن إسهامات متبادلة بين المخزون القيمي اللاهوتي، والقيم اليساريّة التحرّريّة؟

– منذ بعض الوقت وتكرار الحديث عن «لاهوت التحرير» مستمر، والمثال هو ما جرى في أميركا اللاتينية، والهدف هو الدعوة إلى تحقيق «لاهوت تحرير إسلامي» للإفادة من «المخزون القيمي اللاهوتي». أظن أن في ذلك خطأً ينتج عن ذاك الميل الذي يحكم «العقل العربي» للنقل عن تجارب أخرى، فهو عقل مقلّد في أحسن الأحوال. أولاً يجب أن نلاحظ بأن حال أميركا اللاتينية هي حال خاصة، قام بها ماركسيون وهم يعملون لتحقيق الهيمنة بمعناها الغرامشي في مؤسسات المجتمع، ومنها الكنيسة. أي ميلهم لفرض تصور يساري طبقي على نشاط الكنيسة، لتفعيل دورها في الصراع ضد الدكتاتوريات. وهذا ما دفعهم إلى إعطاء المسيحية طابعاً طبقياً يخدم الفقراء في الصراع ضد الرأسمالية، ويناهض الاستبداد، والإمبريالية. لكن يجب أن نلحظ بأنّ المسيحية كانت قد تحوّلت إلى

معتقدٍ شخصي بعد أن تحققت العلمنة في أوروبا، وتعمّمت في البلدان التي كانت شعوبها مسيحية على صعيد الدين. وبالتالي باتت الكنيسة مؤسسة اجتماعية (ربما نقول مثل النقابة) لا هدف سياسياً لها، لكنها يمكن أن تستخدم لمصلحة الرأسمالية المسيطرة بالمعنى المعنوي، أي عبر تكريس وعي معين يدعو إلى السكينة وقبول القدر الإلهي. وما فعله الماركسيون هو تعميم الوعي المعاكس عبرها من خلال رجال دين ماركسيين. لاهوت اليسار يخدم الأيديولوجية الأصولية

– بناءً على ذلك، كيف تقرأ محاولة تطبيق لاهوت يساري في واقعنا العربي؟

– ربّما يكون البحث في «لاهوت اليسار» هو ضرب من التوهم الذي يخدم الأيديولوجية الأصولية بدل أن يكون ضدّها، حيث إنّ الصراع مازال قائماً مع هذه الأيديولوجية التي تعمل على فرض ذاتها بوصفها نظامَ حياة وسلطة وتشريعاً، وأيضاً باعتبارها مصالح طبقية لا تخدم سوى الرأسمالية كما أشرت للتو. إن الخطوة الضرورية الأولى هي في تحقيق الفصل بين الدّين والدولة، وهذا يعني التركيز على تعميم الفكر الحديث الديمقراطي العقلاني العلماني، حيث إن الأساس الضروري هو تجاوز البنى والوعي التقليديين والطبقات التي تدعمهما. وهذه العملية هي التي سوف تقود إلى تحقيق ذاك الفصل.

– ما تقييمك للمحاولات التركيبية التي استعملت اليسار في التحديث أو الإصلاح الديني؟

– طبعاً، ما يجري في الوطن العربي منذ سبعينات القرن الماضي هو محاولة إعطاء تفسير «عقلاني» أو حتى «يساري» للإسلام. وعمل البعض من الماركسيين على تأويل الإسلام في هذا السياق، لكننا لاحظنا أن الأيديولوجية الأصولية توسّع دورها منذئذ، ولم تقُد أية محاولة من هذا القبيل إلى تبلور اتجاه «مستنير»، رغم وجود أفراد مستنيرين. وهذه الواقعة توضّح أنّ الانطلاق من الدّين لإعطاء تفسير مختلف عمّا هو رائج؛ لا يقود سوى إلى تعزيز الأصولية .وأصلاً ليست مهمة الماركسي أن يصبح «فقيهاً» دينياً، ولا يجوز عليه ذلك، لأنه أصلاً ينطلقُ من أسس هي خارج الدّين بالمعنى الأبستمولوجي كما بالمعنى الأيديولوجي، ومهمته هي بلورة وعي حديث ديمقراطي وعقلاني وعلماني، وأيضاً علمي. كما أن مهمته هي تغيير الواقع، ولاشك في أن تحقيق التطور المجتمعي، وإعادة تأسيس

التعليم، وتعميم الحداثة، هي كلها الأمور التي تفرض «تحديث الإسلام»، بتحقيق الفصل بين الدين والدنيا. فشل الماركسيين في الدّور

– إذاً، لا مكان ولا يصحّ إجراء تلك المعالجة التي تمّت في بلدان أميركا اللاتينيّة.

-إننا مازلنا في تلك المرحلة التي أشرتُ إليها قبل قليل، ولا يمكن لنا »»تقليد» تجربة أميركا اللاتينية. وليس مطلوباً من الماركسي أن يعمل على تأويل التاريخ الإسلامي لجعله «يسارياً» أو اشتراكياً، وحتى مادياً. ولا تأويله لكي يكون «دين الفقراء» حيث كان يعبّر، وفق ظروفه، عن الميل الأرستقراطي العربي لــ «وراثة الأرض»، رغم كلّ الجمل حول العدل والفقر وغيرها. هذا تاريخ، ويجب أن يُفهم في سياقه التاريخي، وأيّ تجاوز لذلك يشوّه التحليل الماركسي، ويُضعفه. وكما أشرتُ، ليس ميْل الطبقات الشعبيّة إلى الحركات الأصوليّة نابع من الوعي الدّيني، وفق ما يظنّ بعضُ الماركسيين، بل نابع من دورها السّياسي. وفي هذا يجب أن يكون دور الماركسيين، أي دورهم في تقديم برنامج نضال سواء ضد الإمبريالية والاحتلال، أو في مواجهة النظم الكومبرادورية. وأن يطرحوا بديلاً يخدم تلك الطبقات. ثم إن يدافعوا حقيقة عن هذه الطبقات. المسألة ليست مسألة وعي بل مسألة دور وفعل ورؤية، وهذا ما فشل الماركسيون فيه. وهو ما يجعلهم يميلون إلى تفسير ما يجري فيما يتعلق بدور الأصولية بشكل سطحي وساذج.

– في الخلاصة، فإنكم لا توافقون إطلاقاً على لاهوت اليسار، ولا تجدون حاجة إليه؟

– لسنا بحاجةٍ إلى «لاهوت اليسار»، بل إننا بحاجةٍ إلى فعل ثوري لمصلحة الطبقات الشعبية انطلاقاً من وعي حقيقي بالواقع. إنّ أثر تبلور وعي يساري حقيقي، وتشكّل فعل يساري حقيقي، هما أهم من كلّ حديث عن «لاهوت يساري»، وهما سوف يفرضان على الأيديولوجية التي تستند إلى الإسلام التكيّف مع ذلك كما حدث في الأربعينات والخمسينات والستينات من القرن العشرين، حينما تحوّل الحديث عن «اشتراكية الإسلام»، و«اشتراكية أبي ذر»، و«العدالة الاجتماعية في الإسلام».. وهذه كلّها نبعت من «إسلاميين» وليس من ماركسيين، على عكس ما بات يجري منذ السبعينات حينما مال الماركسيون إلى تأويل «ثوري» للإسلام. (موقع الوقت)

في اللائكية

الماركسية وعلاقة الدين بالدولة: الدولة اللائكية (مقتطفات من الماركسية والدين ردّ على محمد حرمل)

احتلت مسألة علاقة الدين بالدولة مكانة هامة في الجدال الذي قام بين الحزب الشيوعي التونسي وبعض الإسلاميين على صفحات الجرائد، وهذا أمر طبيعي بالنظر إلى طبيعة هذه المسألة الحساسة .وكعادته سعى هذا الحزب إلى إيجاد صيغة وفاق بين الماركسية والدين، وعبّر رشيد مشارك أحسن تعبير عن هذا الموقف في مقال جاء فيه:

"ولا نخفي أن لنا كماركسيين مع الاتجاهات الإسلامية خلافات في الرؤية الفلسفية وفي تقييم المكاسب العقلانية، غير أننا لا نطرح شعار لائكية الدولة مثلما طرح في أوروبا حيث الحركة العمالية التي رفعت هذا الشعار لم تكن وحدها لمقاومة طاغوت الكنيسة وهيمنتها على مصائر العباد. الأمر بالنسبة لنا نحن الشيوعيين التونسيين مخالف لذلك تماما. إننا نرتئي إلى أن تكون الدولة في خدمة مصالح الجماهير الشعبية وضمن هذه المصالح الاعتناء بشؤون الدين في كل ما يتطلبه ذلك من توفير المعرفة الإسلامية في المدارس وفي أجهزة الإعلام التي تملكها والسهر على بناء المساجد وتوفير الجو الملائم لكي يتمكن المواطنون من أداء واجباتهم الدينية. ولكن ما نرفضه هو أن تتسلط أي جهة دينية على أجهزة الدولة وتستمد منها نفوذا يخول لها تصنيف المواطنين إلى مسلمين وخارجين عن الإسلام".

هذا هو موقف الحزب الشيوعي التونسي من علاقة الدين بالدولة، وعلاقة الدين بالمدرسة، فهو في حقيقة الأمر مع دولة ومدرسة لهما صبغة دينية إلى حد ما وضد التطرف الديني فقط. لقد اعتنت الماركسية بموضوع علاقة الدين بالدولة والدين بالمدرسة،

ووقفت بصورة جلية لا لبس فيها إلى جانب لائكية الدولة، التي تعني فصل الدين عن الدولة وفصل المدرسة عن الدين، ما معنى هذا؟ يعني أن تحجم الدولة عن التدخل في قضية الدين بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كأن تكون جمعيات دينية أو تموّلها، وأن تحجم عن إقامة فوارق بين المواطنين على أساس ديانتهم أو تحدّ من حريتهم على نفس الأساس وأن تضمن حقهم في الاعتقاد في أيّ دين مثلما تضمن حقهم في الإلحاد أيضا.

أما فصل المدرسة عن الدين، فهو يعني، جعل المدرسة مكانا تؤمّه الناشئة لتلقي المعارف العلمية والفنية والثقافية لا غير، دون أن يفرض على وعيها هذا المعتقد الديني أو ذاك، ودون أن يؤخذ بعين الاعتبار في تدريس العلوم موقف الأديان من هذا الاكتشاف أو ذاك. ولكن هل يعني هذا في نظر الماركسية منع وجود المعتقدات الدينية والمجموعات الدينية وممارسة الشعائر الدينية والاحتفال بالمواسم الدينية؟ أبدا. يبقى كل ذلك .لكن دون أن تتدخل الدولة وتفرض بشكل من الأشكال نمطا معينا من المعتقد .ينبغي أن يتحوّل الدين إلى قضية خاصة بالنسبة لها.

لائكية الدولة رفض للقهر والاضطهاد

لقد انطلقت الشيوعية في تبني شعار لائكية الدولة وهو في أساسه شعار "بورجوازي" رفعته بورجوازية القرن الثامن عشر الثورية، من حقيقة تاريخية ونظرية جلية، وهي أن ربط الدين بالدولة يؤدي حتما إلى حصول أبشع مظاهر القهر والاضطهاد. كيف؟

أولا: إن ربط الدين بالدولة يقف حاجزا أمام النهضة العلمية، لأن كل اكتشاف يتناقض مع ما جاء في الأديان - وكم هي الأديان متناقضة مع الاكتشافات العلمية - إلا واعتبر زندقة وكفرا وهرطقة وكان مصير صاحبه القهر. والجميع يعلم ماذا كان مصير "غاليلي" نتيجة لاكتشافه أن الأرض تدور، في حين أن الكنيسة المسيحية تعتبرها، مركز الكون وتقرّ بأن الكواكب الأخرى هي التي تدور حولها كما أن الجميع يعلم موقف مختلف المؤسسات الدينية مسيحية أو إسلامية من نظرية التطور الداروينية التي بيّنت بالحجة أن الإنسان، وليد تطور كائن حي شبيه بالقرد، حتى أنه يمنع في أمريكا إلى اليوم تدريس داروين ونظريته العلمية في المدارس والمعاهد التي تخضع للمؤسسة الدينية! وما هذه إلا أمثلة قليلة على مناهضة الأديان للمعارف العلمية.

ثانيا: إن ربط الدين بالدولة يؤدّي أيضا إلى قمع حرية الفكر، لأن كل تفكير يتنافى مع الدين كليا أو جزئيا يعتبر مروقا يُخَصّ صاحبه بالتنكيل، فالتفكير والمعرفة لا يخرجان في العرف الديني عن تكرار وتأكيد ما جاء في "الكتاب المقدس" الذي يتحوّل إلى المصدر الوحيد للمعارف البشرية. وفي هذا نفي لتطور الفكر البشري، وحكم عليه بالجمود

والتقهقر. ولنا في تاريخ مختلف الأديان أناس عديدون ذهبوا ضحية جرأهم في التعبير عن أفكار عقلانية مخالفة "للمعارف" الدينية. (مثال ابن رشد العربي الذي أحرقت كتبه ونفي نتيجة لاهامه بالزندقة لأنه أدخل أفكارا مادية في الفكر العربي).

ثالثا: إن ربط الدين بالدولة يؤدي كذلك وبصورة حتمية إلى قمع الحريات السياسية . لماذا؟ لأن الدين يعتبر الله مصدر التشريع، كما يعتبر أن هذا التشريع تم وانتهى وحدّد للناس مبادئ لسلوكهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والأخلاقي وما عليهم إلا أن يتبعوا تلك المبادئ من خلال اتباع خليفة الله على الأرض، الملك أو الخليفة أو الإمام، فالحكم هو حكم الله. وهكذا يسلب من الشعب حقه في ممارسة التشريع في كل ما يخص شؤون حياته، لأن صفة المشرّع لا تنطبق إلا على الله. يقول أبو الأعلى المودودي، وهو أحد كبار رواد الفكر الإخواني بعد سيد قطب في شأن نظرية الإسلام السياسية إن محورها يتمثل في": **نزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر... لأن ذلك أمر مختص به الله وحده... وبما أن الديمقراطية تكون فيها السلطة للشعب... جميعا... فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية بل أصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الإلهية أو التيوقراطية**"[(١)].

لذلك لا غرابة في أن نرى تاريخيا أن كل الأنظمة القائمة عل الدين مسيحية كانت أو إسلامية، تشترك في كونها فردية مطلقة. إن كل تناقض مع الملك أو الخليفة يتحوّل إلى تناقض مع الله، ومن يناقض الله مآله العذاب الأليم...

أمّا إذا تعلق الأمر ببلد ذي ديانات متعددة، فإن إقامة الدولة على أساس ديني يلحق ضررا بأصحاب الدين الأقلي إذ أن الحقوق السياسية يتم توزيعها على أساس طائفي. ويتحول الاختلاف في الدين، كالاختلاف في العرق والجنس أو الطبقة إلى قاعدة للاضطهاد السياسي.

لذلك فإن رفع البشرية لشعار الدولة العلمانية (وقد تم ذلك في البداية في أوروبا) كان نتاجا لنضال طويل وشاق بين الحرية والاستبداد، وهو نضال دفعت البشرية ثمنه غاليا . **وإذا لم يطرح هذا الشعار في ربوع البلاد العربية فليس لأن المؤسسة الإسلامية ديمقراطية ولا حاجة للعرب بفصل الدين عن الدولة، بل لتخلف بلدانهم وعدم قيام ثورات ديمقراطية بورجوازية فيها في القرن الثامن والتاسع عشر، حتى جاء الاستعمار فسعى إلى المحافظة على الأوضاع واستغلها لفائدته.**

(١) أطروحات – نظرية السلطة الدينية في الخطاب السلفي الإسلامي، العدد ٢ ص ٣٤-٣٦.

اللائكية محك للقوى السياسية

إن الموقف من علاقة الدين بالدولة هو محكّ لديمقراطية أيّة قوة سياسية، والديمقراطي الحقيقي هو الذي يدافع عن الدولة العلمانية، والشيوعية، إذا تمسكت بهذا الشعار الذي تراجعت عنه البورجوازية في أكثر من مكان فلأنها مبنيّة على احترام إرادة الجماهير، على الديمقراطية، لأن في بناء الدولة على أساس علماني إطلاقا للحريات السياسية ولطاقات الشعب الذي يتحوّل إلى سيّد مصيره. والغريب في الأمر أن الحزب الشيوعي التونسي الذي يدّعي أنه حامل لواء الماركسية في تونس، لم يرتق حتى إلى مستوى بورجوازية القرن الثامن عشر الثائرة في دفاعها عن ضرورة الفصل بين المؤسسة الدينية والدولة. فأنّى له أن يدّعي الشيوعية وهي حازمة صارمة في هذا الموقف. ولكن هل تتوقف الماركسية في حدود رفع شعار علمانية الدولة، وكفى. كلا إن الشيوعية تعتبر فصل الدين عن الدولة شرطا ضروريا لتمكين الكادحين من تجاوز الأوهام الدينية، لأن ذلك الفصل وما سينجرّ عنه من إطلاق لحرية الفكر، من شأنه أن يتيح إمكانية النقاش، إمكانية تناول قضية الدين والإلحاد بأسلحة فكرية محضة حسب عبارة لينين بعد أن كان الخوض فيها ممنوعا، يعرّض صاحبه إلى أشد أشكال التنكيل على يد المؤسسة الدينية المسيطرة على الدولة.

هكذا إذن فإن اعتبار الماركسية الدين مسألة خاصة بالنسبة للدولة، لا يعني أن من واجب الشيوعيين أن يحجموا عن كفاحهم النظري ضد الفكر الديني الغيبي بل لابدّ من مواصلته. وإذا كانت الماركسية ترفع فصل الدين عن الدولة شعارا سياسيا فمن اليسير أن نفهم أن الدولة الاشتراكية لا يمكن أن تكون إلا دولة غير دينية، علمانية.

على هذا الأساس يمكن القول أن الماركسية إذا كانت تقف ضد المواقف اليسارية والفوضوية التي تريد حسم المسألة الدينية بالطرق القسريّة وتعتبر – أي الماركسية – ذلك اعتداء على حرية الكادحين وعلى مشاعرهم وترهن المسألة بحرية النقاش والتثقيف، فإنها تقف أيضا ضد الطرح اليميني الانتهازي الذي يدعو إلى مهادنة الدين بدعوى أنه قضية خاصة، والإحجام عن نشر الفكر المادي، يقول لينين بهذا الصدد: **"الدين بالنسبة لحزب البروليتاريا الاشتراكية ليس قضية خاصة. إن حزبنا هو جمعية مناضلين واعين وطليعيين يقاتلون في سبيل تحرّر الطبقة العاملة. إن هذه الجمعية (الحزب) لا تستطيع ولا ينبغي لها أن تظل غير مهتمة بغياب الوعي، بالجهل، والتجهيل المصطبغة بصبغة اعتقادية دينية. إننا نطالب بالفصل الكامل بين الكنيسة والدولة لكي نحارب الضباب الديني بأسلحة فكرية محضة وبأسلحة فكرية فقط"**[1]. المغرب العربي(Le Maghreb)، العدد ٦٩.

(١) لينين. نصوص حول الموقف من الدين.

كتاب كارل ماركس رجل ضد الأديان

تأليف: عصام عبد الفتاح

في واجهة مكتبات رئيسية في الرياض تم -وبشكلٍ مثير للدهشة -عرض كتاب ''ماركس رجل ضد الأديان''، كما وُفرت أيضاً طبعات جديدة لبعض الكتب الماركسية الأخرى، وبالذات بعض المؤلفات حول ''ستالين''. كتاب ''ماركس رجل ضد الأديان'' من تأليف: عصام عبد الفتاح، ومن مطبوعات دار الكتاب العربي عام ٢٠٠٨، يبدو على غلافه كارل ماركس بلحيته الكثة، وسكّت المطبعة عنوان الكتاب باللون الأحمر، كما وضع على طرّة الغلاف توقيع ''ماركس'' الشخصي. الكتاب يقع في ١٥٢ صفحة من القطع المتوسط، وقد كُتبت مواده مجزّأة على سبعة فصول، بالإضافة إلى صورٍ شخصية لماركس في أحوال مختلفة من حياته.



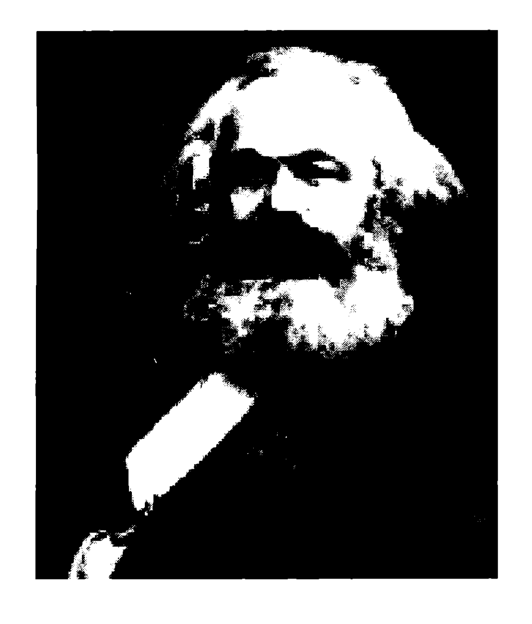
يتناول الكتاب مواقف أساسية لماركس، حصل حولها الكثير من اللغط، أبرزها معاناة ماركس الشخصية في حياته التي كانت مليئة بالمشاق والأمراض النفسية، والمليئة بالإرهاق

والتعب والقلق، كما يتناول طبيعة كتابات ماركس المشهور باحتقار منتقديه، وبأسلوبه الفض في كتاباته ضد الذين يختلف معهم، كما يتطرق إلى تكوينه العلمي والفلسفي، ويتوقف بالذات عند أثر "أبيقور" على كارل ماركس، حيث يوضح أن رسالة الدكتوراه التي نالها كارل ماركس في عام ١٨٤١ كانت حول "فلسفة الطبيعة" عند كلٍ من (أبيقور، وديمقريطس) ويوضح المؤلف أن ماركس يعتبر أبيقور "نبي الإلحاد". كما يتناول من جهة مقاربة فهم ماركس للدين، حيث يوضح أن ماركس اعتنق الإلحاد المادي وهو في سن السادسة والعشرين، ويرجع هذا الموقف الحاد الذي اتخذه ماركس من الدين إلى تحليلٍ يمكن أن نتوقف عنده حيث يكتب المؤلف: (من الممكن أن نرجع في تحليلنا لشخصية كارل ماركس تردده في مسألة الأديان، إلى ارتداد أسرته - يهودية الديانة- عن ديانتها الأصلية بدافع ما عانت منه من اضطهاد ديني مما خلق لديه منذ البداية نزعة عدم الاطمئنان الديني تعاظمت فيما بعد لتصل إلى حد الإلحاد المطلق بل والدعوة إليه، والترويج له)، والاعتراض على الأديان وفق عبارته الشهيرة "الدين أفيون الشعوب".

موقف ماركس من الأديان هو عنوان الكتاب، لكن المساحة الأكبر من الكتاب كانت تتناول فلسفة ماركس، وموقفه من فلسفة "هيغل" وفعْل (القلْب) الذي مارسه إزاء فلسفة هيغل، وموقفه من فلسفة فيورباخ ونقده له حيث وصف فيورباخ "بأنه يحارب الدين لا بهدف تقويضه، وإنما بهدف إصلاحه، واختراع دين جديد). كما يتعرض لعلاقة ماركس السياسية والطرد الذي تعرض له في كل أنحاء أوربا، ويتطرق لعلاقته بأنجلز الصديق الوحيد الذي بقي بجواره، ويتحدث عن اشتغال ماركس بالصحافة، كما يخص التنظير السياسي بفصل خاص، ويخص التنظير الاقتصادي بفصل خاص ويستطرد في الحديث عن الكتاب الأشهر لماركس "رأس المال" ويتبعه بفصل للمراسلات التي كتبها ماركس. الكتاب يتناول في صلبه ماركس بوصفه الفيلسوف الذي ملأ الدنيا وشغل الناس وقسمت فلسفته العالم إلى معسكرين، وإلى اليوم وآثار فلسفته أو آثار أتباعه تتمدد في أمريكا اللاتينية بالذات.

العامل الديني عند ماركس: بين واقع الانعكاس ونقد الاغتراب

• زهير الخويلدي



لقد أخذت عودة **الدين** في السنوات الأخيرة طابعاً استعراضياً وفي بعض الأحيان محيّراً. نفكر أولا في الدول الإسلامية ولكن كل شيء يؤكد أن الغرب في أشكال مختلفة يقينا ليس بعيدا عن الظاهرة. استهلال: تبدو ظاهرة التدين لصيقة بالوجود الاجتماعي للإنسان الواعي ولذلك تطرح على كل إنسان ينتمي الى جماعة يتصرف في شؤونها نظام سياسي معين، وهي ظاهرة يبحث فيها أيضا كل عاقل ومفكر وقد اهتم كارل ماركس بالدين بشكل مباشر صريح وبطريقة ضمنية منذ بداية

مشواره الفكري وبشكل مبكر ولذلك شكل **الدين** وحده من بين كل المسائل النظرية والعملية المنطلق والمدخل إلى بقية المسائل الفكرية وهو ما جعل المسألة الدينية تبرز في هذا السياق بقوة وبكثافة وتحتل قيمة نظرية وعملية على صعيد منظومة ماركس المعرفية وعصره. ان المعضلة الرئيسية التي يتصدى الفكر المعاصر لحلها هي المعضلة الدينية لأن صلابة الخطاب الديني وشموليته تصطدم بمرونة الواقع وحدثية صيرورة التاريخ وأن أهم الصعوبات التي تواجه العقول الحرة على صعيد التفكير الفلسفي في الديني هي التزول من عالم النص إلى عالم الواقع والتوفيق بين المحتوى المطلق والثابت للنص الديني وبين

حركة الواقع النسبية، وعندما تجعل نخبة من الاكليروس من لغة النص ميدان عملها وتحرص على نقل عالم القداسة النصية وتفسيرها والتعبير عنها باستخدام اللغة العادية فان **الدين** يصبح الحقل الرئيسي لقلب العلاقات الحقيقية بين الإنسان والله وبين الذات والموضوع ويسقط الإنسان خارج الصفات التي تخص نوعه.

يمكن أن نقسم آراء النقاد والمؤرخين حول علاقة ماركس بالعامل الديني إلى فريقين: الأول يصنفه ضمن التيار الإلحادي اللاأدري الذي ينكر وجود الله والغيب والبعث ويحارب **الدين** بلا هوادة ويمثله مارسيل نوتش وواكنهايم وبولتزير وغيره كثير وفريق ثاني يعدل الموقف الأول ويلطف اللغة ويعتبر ماركس قد تعامل مع **الدين** تعاملاً فلسفياً تاريخياً عقلانياً وأنه يبحث باستمرار عن القاع الإنساني في التجربة الدينية والإمكانيات الهائلة التي تتضمنها الأديان في أية مشروع انعتاقي تحرري ويمثله غرامشي وماوتسي تونغ وروزا لكسمبور وبدرجة أقل ألتوسير وبيير بيغو.

لكن السؤال الذي يطرح هنا هو: ماهو الطابع النوعي الخاص الذي اكتسبه العامل الديني ضمن الخطاب الفلسفي لماركس؟ هل باستطاعتنا أن نستنبط أصالة فكر ماركسي على الصعيد الديني؟ هل صحيح أن **الماركسية** مثلها مثل أي فلسفة ملحدة تعادي **الدين** وتعتبره أفيون الشعوب؟ هل تقوم **الماركسية** بمحاربة **الدين** ومعارضته في المطلق أم أنها تنزل **الدين** في إطاره التاريخي وسياقه الاجتماعي مثله مثل أي فكرة بشرية أخرى؟ ألا تعامل **الدين** من زاوية فلسفية وعقلية وتاريخية؟ هل هذا الموقف المناهض هو فريد ومبتكر وخاص بها أم أنه يمتد إلى أصول عميقة وبعيدة في التفكير البشري؟ ألا ينطلق من رؤية تضع الإنسان وليس الله مركز اهتمامها وتفكيرها وتضع الحياة الدنيا وليس الآخرة هدف لها؟ هل يصح وصف **الماركسية** بالفلسفة الملحدة إذا ما كانت متفقة مع الأديان في مناهضة استغلال الإنسان للإنسان؟ ما الفرق بين الإيمان والإلحاد إذا كانا ينطلقان من مشكلة واحدة ويقفان على الأرضية نفسها؟ ألا تكون في هذه الحالة **الماركسية** فلسفة لاهوتية تنطلق من مشكلة الله لتعلن رفضه؟

إن الإشكالية المركزية التي نسعى إلى إبرازها هي: هل أن **الدين** مشكلة تعترض البشرية في طريقها إلى الوعي بذاتها أم عامل مهم من عوامل التقدم والنهوض؟ عندئذ يمكن تقسيم هذه الإشكالية إلى مجموعة من الأسئلة الفرعية هي:

هل أن **الماركسية** هي التي تحارب **الدين** ام أن رجال **الدين** هم الذين يحاربون النزعات الفلسفية العقلية والتحررية التي تشهر بهم وتمثل خطرا يهدد مصالحهم واستمرارية

السلطات التي يدعموها؟ هل تأتي شدة هجوم رجال الفكر على المؤسسة الدينية من أن هذه الفلسفة هي من حيث الجوهر فلسفة مادية دنيوية أم أن ذلك كان نتيجة الموقف المحافظ الذي يتخذه رجال **الدين** من الصراع الاجتماعي والسياسي وتحالفهم مع الطبقات المسيطرة ضد الطبقات المحرومة؟ ألا توجد علاقة بين إنكار **الماركسية** لمبدأ الملكية الخاصة وإبداء العديد من التحفظات تجاه العامل الديني؟

من جهة مقابلة هل يحمي **الدين** الملكية الخاصة ويبرر تراكم الثروة على شكل الإنتاج الرأسمالي أن أنه يشرع للملكية العامة ويحرم الاحتكار والربا واستئثار طبقة اجتماعية بمعظم الثروات ويرفض كل أشكال التفاوت واللامساواة والظلم على الصعيد الاجتماعي؟ ماذا تعارض بالضبط **الماركسية** من العامل الديني؟ هل تقف ضد **الدين** مطلقا وتعتبره مجرد مرحلة تاريخية يمر بها الفكر البشري ونمط من العلاقات التي يقيمها الإنسان مع نفسه والآخر والعالم في ثوب معتقدات وطقوس أم أنها تعارض تدخل رجال **الدين** ومؤسساته في أمور الحياة اليومية والسياسية باسم فكرة متعالية يصبغون عليها القداسة والاطلاقية؟ لماذا يتحفظ الماركسيون على مشاركة رجال **الدين** في السياسة ولا يعاملوهم كبشر يعبرون عن مصالح مطموحات الطبقات الاجتماعية التي ينحدرون منها وليسوا مقدسين ولا مفوضين من طرف الله ولا يمثلون **الدين**؟ هل تقول **الماركسية** بأن الأديان هي سبب الحروب والنزاعات التي شهدها التاريخ البشري أم أنها تعترف بكونها ساهمت في ترسيخ ثقافة السلم والتسامح والتكافل بين الأفراد والمجموعات والدول؟ ألا يجب أن تدافع **الماركسية** عن نقاء **الدين** وعن إيمان ما بعد **الدين** وكاعتراف فردي بالحقيقة الوجودية ضد التشويه والتحريف الذي يتعرض له في الحياة العامة؟ أليس من الأجدر أن يتبنى الماركسيين فكرة لاهوت الثورة والأرض والتحرير حتى يفكوا العزلة عنهم ويتصالحوا مع واقعهم الحضاري وثقافتهم الوطني ويدافعون على إعطاء الشرعية لأحزاب مدنية تقدمية ذات مرجعية دينية؟ أليس من الأجدر أن يدور حوار جدي ومسؤول بين رجال **الدين** والإيمانيين من جهة والعلمانيين والناشطين الوضعيين حول فكرة المجتمع المدني وحقوق الإنسان والتنمية والديمقراطية دون ادعاء العصمة والقدسية ودون إنكار **الدين** وإلغاء مسائل الإيمان والعقيدة؟

تتمثل خطة البحث في مشكل الدور الذي يعطيه ماركس إلى العامل الديني في تجاوز النظرة التبسيطية التي تعتبر **الماركسية** فلسفة ملحدة والتفطن إلى الدور الحساس الذي

يلعبه **الدين** في تأخر المجتمعات وتقدمها ولذلك اخترنا مفصلة عملنا إلى ثلاث لحظات منطقية هي:

- الاغتراب الديني والنظر إليه كأنعكاس إيديولوجي كاذب للعالم.
- نقد **الدين** هو الشرط الممهد لكل نقد سواء للمجتمع أو للاقتصاد أو للثقافة والفلسفة.
- **الدين** شيء حقيقي له قاع أنساني ويمكن أن يكون دعامة للرفض والاحتجاج والثورة.

ما نراهن عليه هو تفادي النظرة التبشيرية الدعوية لقضايا الإيمان ونقد كل توظيف نفعي واستعمال أداتي للدين والبحث عن الإدراك العلمي لهذه المسألة في واقعنا التاريخي وعلمنته بشكل انسي قصد التعويل عليه كعامل مساعد في كل دمقرطة ممكنة للفضاء العمومي:

١- **حقيقة الاغتراب الديني**: "لم يتجاهل ماركس المسيحية تجاهلاً تاماً بما أنه اهتم بالناحية الاجتماعية . وقد جاء من مدارس مسيحية "... من المعلوم أن ماركس لم يعش أزمة دينية في سنوات الشباب مثل عدة فلاسفة آخرين تجعله يثور على كل المعتقدات التي ورثها بحكم التنشئة التربوية ولكنه لم يبد ميلا شديدا تجاه اللاهوت مثل بقية عامة الناس ولم يكن حريصا على إقامة الشعائر الدينية أو متحمسا لها وإنما توجه منذ البداية نحو التفكر والاستبصار والبحث عن نظرة معتدلة إلى هذه المسائل الشائكة.اللافت للنظر أنه أنجز رسالة دكتوراه حول المادية القديمة انحاز فيها إلى التصور الطبيعي عند أبيقور على حساب الترعة المادية الميكانيكية الفجة التي نجدها عند ديموقريطس بل انه كان أميل إلى تبني الأفكار الفلسفية التي تنقد الاتجاه المثالي وتعترض على الأفكار الغيبية وترفض الأقوال الميتافيزيقية باعتبارها تتجاوز عالم التجربة وتبتعد عن الواقع الموضوعي وكان بالتالي أميل إلى الإيمان بديانة الطبيعة والتي جعلته يستمد أفكاره الدينية من الهيجليين اليساريين وخاصة فيورباخ الذي نادى بإحلال المعرفة الإنسانية مكان المعرفة الإلهية. هذا الموقف ظهر جليا للعيان عندما مال ماركس إلى تبني الأفكار العلمية المبتكرة في عصره وخاصة نظرية داروين البيولوجية في التطور واقترب من المناهج الوضعية التي شيدها أوغست كونت والنقدية الكانطية وأعجب بالتحاليل الاجتماعية الاقتصادية لبعض الاشتراكيين رغم إغراقها في الطوباوية وهجومه الكبير على علم الاقتصاد الليبرالي. إن الأساسي في نظرة ماركس للدين هو ربطه لهذه الظاهرة الثقافية المنتشرة في الوسط الشعبي بالعزاء

الوهمي والسعادة المزيفة وقد فسر فيلسوف البرولوتاريا تشكل الظاهرة الدينية بعملية الانعكاس الكاذب للواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه الإنسان، وقد أدى ذلك إلى اعتبار **الدين** سبب ظهور الوعي الزائف ووقوع الناس في الاغتراب والبقاء في وضع مقلوب، في هذا السياق يقول أنجلز في مناهضة ديهرينغ:" كل دين لم يكن سوى انعكاس خيالي في أدمغة البشر لقوى خارجية تهيمن على الوجود اليومي "...

إن **الدين** يقيد أياد الإنسان بواسطة إكليل من الزهور وصورة المقدس عند المتدين هي صورة الأزهار موضوعة على القيد ولاسيما وأنه يمكن أن يكون مصدر شقاء الإنسان وبؤسه ويعطل البشر عن الانصراف نحو تغيير واقعهم ولذلك نجد ماركس يصرح في مقدمة لنقد فلسفة الحق عند هيجل:" إن **الدين** زفرة المخلوق المضطهد وضمير عالم ليس له ضمير، كما هو روح الأوضاع التي ليس لها روح...انه أفيون الشعب ". على هذا النحو يعرف الناطق الرسمي باسم الطبقة العاملة **الدين** بأنه تعويض خيالي وجزاء معنوي وعزاء عن الشقاء الواقعي في هذا العالم لأنه يمكن أن يقدم توفيقا وهميا خالصا للتعارضات الواقعية القائمة ويمتص التناقضات ويلغي التباينات بشكل التفافي، انه مجرد تعبير عن الإذعان والسلوى وعقيدة سلبية تلجأ إلى تبرير علوي وتحث على الخنوع والركون، انه انعكاس للشقاء الواقعي ويكون عزاء وتخدير ومواساة وهمية وتعبير عن العجز وتبرير للبؤس والتعاسة، كما أنه يمثل شكلا مغتربا لوعي الذات، وهو وعي الذات عند الإنسان الذي لم يجد نفسه.

غني عن البيان"أن **الدين** هو النظرية العامة لهذا العالم وخلاصته الموسوعية ومنطقه في شكل شعبي وروحانيته وحماسته وعقوبته المهنية وأساسه الكوني من أجل العزاء ". والمقصود بذلك أن **الدين** اغتراب إيديولوجي يجعل الذوات تشعر بقدرتها على الاستغناء عن الواقع والإذعان لسلطته بالاستناد إلى انفصال التجربة اليومية لدى الإنسان المضطهد الممزق والذي يحتاج إلى العزاء والتعويض.

إن **الدين** هو في معظمه إيديولوجيا تخفي مصالح ورغبات القوى التي أنتجتها وهي انعكاس زائف مشوه تظهر فيه العلاقات بين البشر مقلوبة وتجعل من الأوهام الذاتية وكأنها أفكار صحيحة تحدد نمط حياتهم وان المبادئ والأحكام اللاهوتية يمكن أن تقوم بالتعويض عن المهانة وتبرر الشرور وتفسر ذلك بالابتلاء والمحن وتتستر عن الاضطهاد بتصور قيام جزاء عادل في الماوراء وتدعو إلى احتقار الذات والجبن والضعة والذل والخنوع. "يقول ماركس": إن المبادئ الاجتماعية للمسيحية قد بررت نظام العبودية البالي

ومجدت في العصور الوسطى نظام القنانة السائد وقادرة على الدفاع على قمع البروليتاريا ولو أظهرت أثناء ذلك بعض الأشياء."،لكن ما المقصود بالاغتراب الديني؟ وبعبارة أخرى كيف يوقع **الدين** الإنسان في الاغتراب؟ إن الحقيقة المؤلمة لحياة الناس على الأرض هي واقع اغترابهم اليومي عن ذواتهم بحيث تمثل شخصياتهم صورة عن الإنسان المغترب الفاقد تماما لهويته .والمفارق أن الذي يقود إلى الاغتراب ليس الأفكار المجردة والغيبيات بعيدة المنال بل الأسس المادية للإنتاج الاجتماعي والشروط التقنية التي تتطور في المجتمع الحديث.والاغتراب لم يعد يقتصر على العامل بل تعدى ذلك إلى قيمة العمل ذاتها ووصل إلى حد اغتراب الثقافة بأسرها لأن هناك تضامن عميق بين الاغتراب الاجتماعي والاغتراب الثقافي والاغتراب الديني. في هذا السياق يقول أنجلز عن الانحراف الذي حصل في المسيحية الأولى:" هذا التعويض السماوي هو الذي أصبح ذات يوم أفيونا مدهش الأثر كانت السلطة تستخدمه لجعل الناس يقبلون تعاسة الدنيا بانتظار وعود الآخرة..." غير أن الاغتراب لما كان هو الفعل الذي تطرح بها الذات الموضوع وتتخارج معه فان **الدين** يمثل لحظة الاغتراب الذاتي والخضوع لقوانين الدولة الشمولية يمثل لحظة الاغتراب الجزئي أما نمط الملكية الخاصة وتراكم الثروة بشكل غير مشروع والاحتكار والتفاوت في تقسيم العمل وفي التوزيع واللاتكافىء في التبادل فهو يمثل لحظة الاغتراب الكلي. على هذا النحو فان الاغتراب الديني هو اللحظة التي يحقق فيها الانعكاس المقلوب احتلاله الكلي للوعي وبالتالي لا تعود صلة الإنسان مع ذاته ومع الأشياء في صورة مطابقة وصحيحة بل في وضع مشبوه ومقلوب بحيث يقدم الوهم على الحقيقة والتعويض الخيالي بدل الإشباع الواقعي وعالم السماء على عالم الأرض وتنتصر لغة العجز والتمني والانتظار على المبادرة والفعل والانخراط. إن **الدين** عند ماركس هو شمس وهمية تدور حول الإنسان بما أن هذا الأخير ظل منذ زمان لا يدور حول نفسه والحل هو أن يدور الإنسان حول نفسه لأن ذاته هي الشمس الحقيقية التي ينبغي أن يدور حولها وليس الأشياء الخارجية التي يضفي عليها طابع القداسة. عندئذ" لا يحدث الاغتراب الديني في حد ذاته إلا في الوعي، في الضمير الباطني للإنسان، لكن الاغتراب الاقتصادي يحدث في الحياة الواقعية". لذلك يعرف ماركس **الدين** على أنه الوعي الذاتي للإنسان الذي أضاع ذاته، والغريب أنه كلما وضع أشياء أكثر في قوة مطلقة موجودة خارج العالم كلما حفظ أشياء أقل في نفسه وهو كذلك شمس وهمية تترك الناس يدورون حول أنفسهم عوض الدوران حول العالم. إن ضياع الفلسفة في **الدين** هو انعكاس لضياع أعمق هو الاغتراب الديني الحقيقي الذي

يتجلى في مفهوم الإيديولوجيا. لهذا فإن "ما يهم ماركس ليس الفرد المجرد ولا الوعي والنفس الزكية التي تتحدث عنها الأديان والفلسفات بل الإنسان الذي يعمل ويكابد والنفس التي تموت بسرعة وهي تبتعد عن **الدين** لأنه يعمل على تهميشها أو على الأقل سلب هذا الفرد هنا".. يربط ماركس بين الاغتراب الديني والاغتراب الاجتماعي ويحاول العثور على أسباب الاغتراب الاجتماعي في العامل الاقتصادي وضمن ظروف العمل وعلاقات الإنتاج ويربط بين مفهوم الاغتراب والاستغلال ضمن نظام الأجرة ، **و**"إذا كان الاغتراب وقع التطرق إليه كمفهوم نظري فان توسيعه المتزايد ينبغي أن يلزمنا بالقول أن كل عمل مغترب هو مستغل... إن هيمنة القبلية من طرف نموذج الاغتراب على كل النشاطات ليس له من نتيجة سوى الاستغلال" .لكن، كيف فعل ماركس آلبته النقدية في قضايا الإيمان والاعتقاد؟

٢-**نقد الايديولوجيا الدينية:** "هذه الفلسفة تمتلك مقصد نقدي مزدوج: تأخذ شكل النقد الحقوقي عندما تواجه السلطة السياسية وتأخذ شكل نقد **الدين** عندما تواجه السلطة الروحية".. ظل ماركس مهتما بكيفية خلاص الإنسان ككائن منتج وعمل على تحريره من استعباده ومن اغترابه في نطاق علاقات الإنتاج الرأسمالية وتموضعه بواسطة شروط الإنتاج والبضائع ولذلك اقترح كحل نقد **الدين** وإلغاء الملكية والثورة الاجتماعية وإقامة دولة الطبقة العاملة حتى تحل الترعة الإنسانية والفكر العلمي محل الخرافة والوهم والميتافيزيقا والمثاليات.

"إذا كانت الطبيعة الإنسانية هي الأسمى بالنسبة للإنسان فإنه ينبغي حينئذ أن يكون أول قانون وأسماه هو حب الإنسان للإنسان، الإنسان هو اله الإنسان هذا هو المبدأ العملي العظيم..." وهو ما أكد عليه ذات مرة في بعض من مسوداته: "إن الفلسفة النقدية في كفاحها ضد العالم لا تقف فقط ضد هذا العالم وإنما أيضا ضد الفلسفة التي كانت تسوده إلى ذلك الحين" . "ماركس مثل بقية الهيجليين الشباب الآخرين يتصور النقد في علاقة مرجعية مع الفلسفة وبالتحديد كتحقيق للفلسفة." إن الإنسان لا يغترب في العالم الديني وفي دنيا الماوراء دون أسباب واقعية في المجتمع والدولة والثقافة ويكفي أن يسترد هذا الإنسان مادته التي خلصها عن ذاته وجسدها في الله حتى تظهر الترعة الإنسانية بجلاء، في هذا الإطار يقول ماركس:" إن إلغاء الحياة المثلى في السماء يستلزم حياة مثلى على الأرض تجعل من حلول مستقبل أحسن على الأرض لا موضوعا لإيمان أجوف بل إلزاما وواجبا على الإنسان تحقيقهما..." وبالتالي فان نفي الماوراء يكون نتيجته الحتمية إقامة

حقيقة العالم الدنيوي وبالتالي ينبغي أن نحذف الأساس الدنيوي الذي يرتكز عليه الاغتراب الديني ولن يكون ذلك ممكنا إلا بنقد **الدين** ، انه وادي الدموع الذي يمثل **الدين** هالته المقدسة ونقده يعني الهبوط من السماء إلى الأرض.

في هذا السياق يقول ماركس:" إننا نريد أن نحي جانبا كل ما يتلبس مظهر ما فوق الطبيعي وما فوق الإنساني لأن مثل هذا الادعاء هو مصدر كل زيف وكذب..."إن نفي الماوراء هو السبيل الوحيد لعودة الإنسان إلى حياة النوع لكينونته الحقيقية وتحقق الإنسانية مصالحة مع ذاتها لاسيما وأن **الدين** هو علاقة الإنسان بذاته أي طبيعته الذاتية.ألم يقل ماركس **":الدين** حلم العقل البشري بيد أننا حتى في الأحلام قد لا نجد أنفسنا في الفراغ أو في السماء بل على الأرض وفي عالم الواقع..؟" النقد هو موضوع الفلسفة وغايتها عند ماركس وهو امتحان موضوع ما بغية تحديد قيمته ونقد **الدين** يعني البحث عن مشروعيته اجتماعية والسياسية من دونها وتحرير لقيم الأرض من مطلقات السماء ولاسيما وأن مسار الفلسفة النقدية عوض أن يصعد من الأرض إلى السماء يهبط من السماء إلى الأرض. إن نقد الأوهام الذاتية يسبق حتما نقد الأوضاع الواقعية ولذلك فإن نقد **الدين** هو شرط انتقال أي جماعة من اللاعقل إلى العقل ومن الأسطورة إلى التاريخ وتحقيق المنعطف السياسي الذي يسمح بتعاصر اللامتعاصر وإتاحة الفرصة إلى الإنسان بأن يحتل مكانا يليق به في هذا العالم.

إن نقد **الدين** يسير جنبا إلى جنب مع نقد كل أشكال الوعي الزائفة الأخرى لاسيما وأن الظاهرة الدينية هي ظاهرة تاريخية إنسانية لا يمكن عزلها عن بقية الظواهر الأخرى، من هذا المنطلق لا يخرج **الدين** عن كونه نتاجا تاريخيا للبشر في ظروف حياتهم اليومية وفي وضعهم التاريخي خاصة وأنه شكل اجتماعي للوعي وثيق الصلة بالحياة الإنسانية التي انبثق منها ويستمد تصوراته ومكوناته النظرية المقدسة والدنيوية من حاجات البشرية الواقعية وتطلعاتهم.يلبي **الدين** حاجتين ، الأولى نظرية وتتمثل في فهم الصلات التي تربط الناس ببعضهم البعض وبالعالم والثانية عملية وتتمثل في تأكيد سيادة البشر على حياتهم الفردية . ألم تنتزع كلمة **الدين** أفيون الشعب من سياقها الثقافي واللغوي والتاريخي ليبالغ في استعمالها في غير المعنى الذي جعلت له؟ ألم يشر ماركس هو نفسه إلى القاع الإنساني العميق في **الدين** وما تتضمنه لغته من رغبات إنسانية وتطلعات دنيوية؟ تبعا لذلك"إن نقد **الدين** يخلع السحر عن الإنسان من أجل أن يفكر ويفعل ويبدع حقيقته وهو يصبح عاقلا عندما يكون إنسانا مخلوعا من القداسة" وبالتالي "لا يمكن أن يختفي الانعكاس الديني للعالم

الواقعي عند الإنسان إلا عندما تظهر له ظروف العمل والحياة العملية علاقات شفافة وعقلانية مع أمثاله ومع الطبيعة". لقد غادر النقد مع ماركس أرض الفلسفة المثالية والتمظهرات المجردة واصطف على يسار هيجل ليدخل أرض اللاهوت والتصورات الأخلاقية وينجز نفسه فعليا عندما ثار على ماهو قائم ويصبح في خدمة التاريخ والفعل السياسي والاجتماعي، إن النقد يتخطى مبادئ المعرفة وقوانين المنطق وأسس الأنطولوجيا ليشمل الشروط الاجتماعية والتاريخية من أجل القضاء على الأوهام اللاعقلانية والايديولوجيا المثالية ولكي يثبت أن المجتمع الأرضي هو مصدر الخير وأن الإنسان حامل قيم وأن الذات يمكن أن تكون مسؤولة عن وجودها في العالم. "إن لفظ الإيديولوجيا في القاموس الفلسفي الفرنسي يمتلك دلالة سلبية. انه يفترض نوعا من التجريد من درجة ثانية بإشارته إلى خطاب حول الأفكار. لكنه سيعاد له الاعتبار في الفكر الماركسي رغم بقاء دلالته غامضة، انه يشير إلى الأفكار بوصفها وسائل في الفعل والسجال السياسي. هكذا نتحدث كثيرا عن الإيديولوجيا البرجوازية وعن الإيديولوجيا الاشتراكية (أو البروليتارية (وعن الصراع الإيديولوجي عندما يتعارض هذان الخصمان". لا يمكن تحقيق نقد **الدين** تماما دون الانتهاء من نقد الإيديولوجيا البرجوازية ومن نقد الفلسفة المثالية لكن ماركس يذهب إلى أبعد من ذلك بضمه نقده الجزئي للدين إلى نظريته الكلية في البراكسيس لاسيما وأن أوهام الاستلاب الديني لا يمكن تبديدها بمجرد نقد **الدين** وإنما عن طريق الثورة والتغيير الشامل للحالة الاجتماعية التي ولدت من تلك الأوهام، وهذا ما نعثر عليه عند ماركس في الإيديولوجيا الألمانية في قوله:"إن الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ وكذلك للدين والفلسفة وكل الأشكال النظرية". لكن إلى أي مدى يمكن أن نعتبر ماركس صاحب ديانة جديدة؟ أو بعبارة أخرى هل ترك للدين وظيفة ثوريو ممكنة في إطار الحراك السياسي الذي يعرفه أي مجتمع؟

٣- **الدين** دعامة رئيسية للثورة: "إن الصراع ضد **الدين** هو بصورة غير مباشرة صراع ضد ذلك العالم الذي يمثل **الدين** أريجه الروحي، إن الشقاء الديني هو في الوقت نفسه تعبير عن الشقاء الواقعي واحتجاج ضده" لعل فرادة **الماركسية** في كونها فلسفة ثورة خصوصا عند تبنيها لأطروحة ١١ عند فيورباخ التي تعلن الأمر القطعي بالتوجه نحو البراكسيس:" ما فتئ الفلاسفة يؤولون العالم في حين أنه يجب تغييره" وتتوضح ضرورة الثورة في رغبة ماركس العارمة في قلب الأوضاع رأسا على عقب والشروع في صناعة الإنسان وفتح الآفاق أمام الكائن البشري من أجل انجاز ذاته وإعادة تأصيل علاقته بنفسه

وبالطبيعة على نحو إنتاجي، في هذا السياق يقول جورج لابيكا:"لا يمكن للعالم في حالته الحالية أن يستمر. إن العالم الحالي وأشكال وجوده وتفكيره وإحساسه أو فعله هو العالم الآخر، عالم **الدين** والفلسفة وما شابههما الذي احتل مكان العالم الأرضي. إن فعل التغيير هو العودة إليه ومحاولة العثور عليه".. إن ماركس ينقد **الدين** كإيديولوجيا وكأداة محافظة تبرر سيطرة طبقة على أخرى وليس **الدين** في حد ذاته كتجربة روحية يقيم من خلالها الإنسان صلة بالمطلق وفي نقده هذا يشير إلى الطابع المزدوج العملي والنظري للدين وعلاقة الوعي الديني بالصراع الاجتماعي والسياسي ويقر بأن الأديان تلعب دورا تاريخا حاسما في الانتقال من حقبة معينة إلى أخرى.إن **الدين** عند ماركس ليس مركب غيبي مثالي وخرافة تقيد الناس بنمط طفولي من التفكير والسلوك ويعبر عن علاقات بدائية بين الإنسان ونفسه والأخر والطبيعة بل هو احتجاج وتعبير عن اللحظة الفاعلة والرغبة الحثيثة في تخطي النظام القائم بصورة واقعية وفعلية ، وهو محفز تاريخي وواقعي يتحول إلى نهج للسلوك الفاعل والايجابي ودعامة أساسية للاحتجاج والرفض وقد قامت العديد من الثورات والانتفاضات تحت راية **الدين** مثل التمردات الفلاحية في العصور الوسطى وحركات التحرر الوطني في الأزمنة الحديثة. لقد بين أنجلز أن المسيحية الأولى كإيمان ديني صافي قبل أن تأخذ شكل عقيدة ومؤسسة محافظة في يد السلطة منذ عهد قسطنطين وقبل أن تنقلب إلى حلم وهروب من الواقع التعيس وانتظار للوفاء بالوعد كانت احتجاجا وعنصرا ثوريا تعكس التوق العارم من قبل الطبقة الناشئة إلى التغيير وتأثيث عالم أفضل ولعل الثائر الألماني توماس مونزر هو خير مثال على ذلك الالتقاء بين الإيمان والثورة حيث لبس **الدين** ثوب النضال ضد الإقطاع والنبلاء. "تحتل المسألة الدينية مكانة متصاعدة في كتابات أنجلز وأشكال المرور بالدين هي بالأحرى توصيفات وملاحظات. وقد كان أنجلز حساس بالتأثيرات الاجتماعية والسياسية للدين. لقد كان **الدين** بالنسبة إليه قبل كل شيء واقع اجتماعي وليس مسألة دينية. وقد بدأ باكرا تعاونه مع ماركس وأخرجا من عملهما المشترك ليس نقدا للدين بل علما بالتاريخ يأخذ بعين الاعتبار الظاهرة الدينية كانعكاس خيالي للعالم الخارجي أي كإيديولوجيا". في هذا السياق يصفه أنجلز في كتابه حرب الفلاحين في ألمانيا:"كانت تعاليم مونزر السياسية وثيقة الصلة بتصوراته الدينية الثورية ومثلما كان لاهوته يتخطى التصورات الرئيسية في عصره كذلك كانت تعاليمه السياسية تمضي إلى أبعد من الشروط السياسية والاجتماعية السائدة مباشرة وكانت فلسفته الدينية تتاخم الإلحاد مثلما كان برنامجه السياسي يقارب الشيوعية...كان هذا البرنامج يطالب بإقامة مملكة الرب مباشرة على هذه الأرض...لقد رأى مونزر في مملكة الرب مجتمعا بلا

فوارق طبقية ولا ملكية خاصة ولا سلطة دولة مستقلة أجنبية تفرض نفسها على أعضائها"... لقد كان الفلاحون يطالبون بالعدالة والاعتراف بظروف المساواة التي شهدتها المسيحية الأولى فتصبح قواعد سائدة في المجتمع الذي يوجدون فيه وقد اعتمدوا على تساوي البشر أمام الله كحجة مقنعة في مطالبتهم بالمساواة على الأرض في الثروات وأمام القانون.، خاصة وأن شعار ثورتهم كان:" يا رب أيد عدالتك السماوية..."إن ازدهار الأديان مرتبط على نحو وثيق بتحول في المجتمعات ذات الامتيازات والمؤسسات الناظمة إلى مجتمعات طبقية وان الوعي الديني لتلك الطبقة الناشئة المتجهة نحو التمرد والثورة ينطوي في ظروف تاريخية واجتماعية معينة على معارف ومطالب مستمدة من قوانين الحياة اليومية." وفق هذا المنظور لم تتشكل الأديان من أجل أن تلغى بل من أجل أن تأخذ بعين الاعتبار الجهد الأرضي. "من المعلوم أن ماركس ينقد **الدين** كإيديولوجيا وهمية مقيدة لسلوك الناس ولكنه مقابل ذلك يعترف بالبعد الإنساني المكنوز في العامل الديني بقوله:" كلما عمد الأفراد الفاعلون إلى الاحتجاج على ظروف وواقعهم قلّت حاجتهم إلى **الدين** كوهم بديل عن الواقع يبرر تعاستهم وعجزهم وشرعوا باستدعاء القاع الإنساني العميق في **الدين** وتمثيله نظريا".إن العامل الديني هو منعطف قوي يمكن أن تتحول إلى طاقة رئيسية للايديولوجيا وتعمل على مخاطبة وحثّ الذوات الفاعلة تاريخيا من أجل حفز هممهم ودفعهم إلى البراكسيس وتلبي لديهم مستلزمات رغبتهم في الصراع والمقاومة وحاجتهم إلى الحماسة والإرادة. على هذا النحو يقترح ماركس إخراج رجال **الدين** من دائرة الإيمان الخالص إلى دائرة الإيمان الفاعل وتحويلهم إلى قوة محركة للتاريخ. ومن هذا المنطلق اعتبر ميشيل هنري:" ماركس واحد من المفكرين المسيحيين الأوائل"،"إن الإيديولوجيا نفسها في حد ذاتها تفرض قوة جذب نوعية ويمكن أن تكون ناجعة بشكل فوري،إنها نصف دين ويمكن أن ترضي الحاجيات الدينية وأن تحدث تحولات في الإيمان وتحديدا من خلال المسيحية وفي كل الأحوال نقلل من عدم القدرة على تجاوز اللاانطباق بين الإلحاد والإيمان (ربما هذا الأخير يصلح أيضا في الدول الإسلامية). يمكننا أن نعثر بمعنى ما في الإيديولوجيا والتطبيق الحسن للماركسيين بالكاد في غير موضعها على الإيمان والأمل والمحبة وحتى أبعاد الرؤية والأخروية والإنتظارية." " كتب بيير بيجو حول ماركس: إن تعبيره يقترب في بعض الأحيان وبشكل غريب من التعبيرات الدينية. وعندما يهب إلى البروليتاري "عيب في ذاته" عندما يرى فيه " الفقدان التام للإنسان" وينتظر من خلاصه "الاسترجاع الكامل للإنسان "ألا يجعل منه بطريقة ما إنسان الهي يكون في الآن نفسه ضحية ومخلص؟ خاتمة: "لما نتحدث عن الأفكار التي تثور مجتمع ما برمته فإننا نعبر

فقط عن أن عناصر المجتمع الجديد تتشكل في حضن المجتمع الهرم نفسه وأن انحلال الأفكار الهرمة ترافق انحلال ظروف الوجود القديمة... عندما كان العالم القديم في لحظة خسوفه فإن الديانات الهرمة قد اندحرت أمام **الدين** المسيحي. وعندما تركت الأفكار المسيحية في القرن١٨ مكانها لأفكار التقدم وخسر المجتمع الإقطاعي معركته الأخيرة مع البرجوازية الثورية حينذاك فإن أفكار الحرية الدينية لم تتوانى عن الإعلان عن مملكة التنافس الحر في مجال المعرفة".. هكذا يعمل ماركس على الاستناد على المقولات الدينية من أجل بناء نظرية ثورية وينطلق من أفكار المسيحية الاشتراكية من أجل تأسيس اشتراكية علمية وربما عوض المبدأ الديني: كل الناس أخوة بالشعار السياسي : يا عمال العالم اتحدوا." لقد أنجز الجوهري من نقد **الدين** في ألمانيا كما يقول ماركس نفسه وكأن سيادته السياسية نزعت لمصلحة الدول القومية وسيادته العقلية لمصلحة العلوم الطبيعية والإنسانية أما عندنا فبعيدا من أن تكون المشكلة الدينية قد حلت يتراءى لبعضنا بالعكس أن **الدين** هو الحل لمشكلاتنا الوفيرة، الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها".. ماركس لم يخشى المقارنة بشكل علني بين البروليتاري والمسيح أين المعاناة هي أيضا في عيون المسيحيين معاناة كونية." في الواقع يوجد تيار فكري يحاول اختزال النظرية **الماركسية** في فكر ديني ويحاول أن يعتبر **الماركسية** كدين مضاد وشيوعية ماركس وانجلز هي استكمال علماني أي جسم صوفي للمسيح في حالة اكتماله أي وروحنة تامة لإنسانية شبه متألهة. يؤول الأستاذ من جامعة برنستون **الماركسية** بألفاظ تكاد تكون دينية حيث يدرج ماركس ضمن مقولات المؤسسين للدين. وقد تمثل مشروعه في إماطة اللثام السميك عن المظاهر من اكتشاف ما يتضمنه أثر ماركس الديني من جوهري. فماهي نتائج بحثه؟ يثبت ر. توكير أن "**الماركسية** هي ديانة الثورة" وأن مذهب ماركس تشكل على غرار المذهب الديني ويذكر من جهة البنية بالتصورات الدينية الكبرى للغرب. تظهر الاشتراكية العلمية حسب الكاتب خصائص أساسية مشابهة لتلك التي نجدها في مسحية القديس أوغسطين في العصر الوسيط. انه لا ينبغي أن تغالطنا التصريحات بالإلحاد من ماركس لأن إلحاده كما يقول ر. توكير يترجم في نهاية المطاف بواسطة قضية دينية توكيدية. إن ديانة ماركس هو ديانة خلاص ولا نستطيع أن نفهم ماركس إذا لم ندرك فكرة الخلاص هذه التي توجد كأساس لنسقه" إن نقد **الدين** يؤدي إلى اكتشاف وإبراز الطابع الحقيقي لتعاسة الإنسان ولآلامه الواقعية الحسية ولكن نقد ماركس للدين مختلف عن نقد فيورباخ ونيتشه والماديين الموسوعيين لأن ماركس مع إبطال المعتقدات الغيبية والأفكار الماورائية ولكننا ينبغي أن نبتعد عن الرأي الذي يعتبره مجرد ملحد مناهض للدين فهو ينادي بتطهير الوعي من

الأوهام والشوائب وإحلال الوعي العلمي والترعة الدنيوية وترسيخها في الثقافة الإنسانية والحياة اليومية. انه من التجني أن نعتبر ماركس مجرد منكر للدين أو صاحب دين وضعي جديد لأنه يتحرك فلسفيا ضمن أقطاب الظنة وكاشفي الأقنعة وهو ما يعني تجاوز الفرضيتين معا الإلحاد والإيمان،" يترل ماركس في مخطوطات ٤٤ في وجهة النظر الذي يصبح بمقتضاها الإلحاد فاقدا للمعنى. إن معنى مقترح ماركس يكون هنا القول بأن الإلحاد قد أصبح من هذه الزاوية شيئا ثانويا وأنه أصبح نهائيا من غير النافع أن نصدح به. ويفسر ماركس بأن الإلحاد هو نفي لله وهذا النفي يطرح وجود الإنسان...إن الله يستمر إذن بالنسبة إلى الإلحاد كوسيط وحد أوسط ضروري بما أنه من خلال المرور به يعود الإنسان إلى ذاته كشيء ضروري".. إن اعتراض ماركس على **الدين** ليس إنكار له وان نقده للتوظيف السيئ له لم يتخذ شكل مذهب عدمي للإلحاد بل كان ذلك من أجل تأكيد الإنسان المكتفي بإنسانيته الذي لا يدين في وجوده لأحد سوى لعالمه الإنساني ويعتبر نفسه المرجع والمصدر لقيمه الخاصة. ان ماركس قد نظر الى **الدين** نظر علمانية عقلانية متحررة من كل المعتقدات والبواعث ولم يأخذ هذه المسألة بجدية وكشيء يستحق المقاومة الضارية كما فعل لينين وستالين بل تبنى موقفا فلسفيا عقليا."ربما تقدر **الماركسية** أن تنفتح على الفكرة التي ترى بوجود مكان للقوى الروحانية التي تغير الإنسان نفسه وتقدم حلا نهائيا لمشكله إلى جانب القوى الزمنية التي تغير البنى المجتمعية. ربما يمكن انجاز المتطلبات المشروعة التي تطرحها هذه القوى الروحانية باسم الإنسان عوض الخضوع لهذا التحول في البنى نفسها "..ألا تعد **الماركسية** كما أكد برديائيف إيمانا علمانيا ودينا وضعيا جديدا؟ أليس دينها نفسه هو الذي جعلها ضد كل دين؟ وهل بالفعل أدى الإلغاء السياسي للعامل الديني عن طريق العلمنة الجذرية إلى إلغاء اجتماعي وثقافي له ؟ ألم يستمر العامل الديني في التأثير على سلوكيات الناس من حيث طاقته التربوية والأخلاقية والتواصلية على الرغم من حملة التشكيك والإنكار التي تعرض لها خلال زمن الحداثة؟ لكن إذا كان العامل الديني لازمة من لوازم أية ثورة فألا يتحول إلى عائق يمنع تشكل دولة مدنية؟ ماهي وظيفة المعتقدات الدينية في تنظيم العلاقات بين البشر؟ كيف نفسر حكم ماركس على أن الدولة دنيوية من حيث الأصل والمبدأ وأن الدولة التي تجعل **الدين** وسيلة لإكمال ذاتها هي دولة مارقة وأسوأ دولة تتغلف بالطهرانية لإخفاء التناقضات وتجعل كل رغيف خبز رهنا بالإيمان؟ وإذا كانت سيطرة **الدين** لا تزيد عن تكون دين السيطرة فهل المطلوب هو موقف ديني راشد تجاه السياسة أو موقف سياسي حازم تجاه **الدين**؟ وبأي معنى تتصور الفلسفة **الماركسية الدين** السياسي؟ ألا تتجه نحو محاربة اليمين الديني

السياسي والى الدفاع عن حق الوجود للسياسة الدينية من وجهة نظر يسارية؟ أليست الدولة الديمقراطية في حاجة إلى الجانب العقلاني الاجتماعي التقدمي من **الدين** من أجل تحقيق كمالها السياسي بما هي دولة الطبيعة البشرية وحرية العقل؟

المراجع:

André Comte-Sponville, l'esprit de l'athéisme, introduction à une spiritualité sans Dieu,Editions, Albin Michel,2006

Armand Guillaume, la séduction marxiste, un prêtre médite Marx, EMI, Bologna 1987

Emmanuel Renault, Marx et l'idée de critique, Ed PUF, 1995

Franck Fischbach, la production des hommes , Marx avec Spinoza, Ed PUF,2005

Georges labica, Karl Marx, les Thèses sur Feuerbach, Ed PUF, 1987

Henri lefebvre, problèmes actuels du marxisme, Ed PUF,1958

J .f. Lyotard ,dérive à partir de Marx et Freud, collection 10-18,UGE ,1973

Marcel neusch , aux sources de l'athéisme contemporain, chretien malgré lui,Ed centurion, 1977

Nguyen Ngoc Vu, ideologie et religion, d'après Marx et Engels , edition Aubier Montaigne,1975

Pierre Bigo, Marxisme et humanisme, Paris, PUF, 3 éditions, 1961

René de lacharrière , la divagation de la pensée politique, Marx et la socialisation de dieu, PUF 1972,

Wackenheim, Ch , la faillite de la religion d'après Karl Marx, Paris, PUF,1963

الدين والاشتراكية والثورة

• من اصدارات «الشرارة»
الناشر: جماعة تحرير العمل

ربما لم يتعرض الموقف الماركسي للتشويه في مسألة بقدر تعرضه لذلك في مسألة **الدين**. فالرؤية السائدة تعتبر أن **الماركسية** هي مجرد نظرية إلحادية تحارب الله والأديان على اختلاف أنواعها باعتبارهما عدويها اللدودين الأساسيين. وغالبًا ما يذكر أعداء ومشوهو **الماركسية** في هذا السياق عبارة ماركس الشهيرة "**الدين** أفيون الشعوب" مقطوعة عن سياقها كدليل ومثل على أن **الماركسية** تعادي الأديان وتحقرها.

وبالطبع، فإن الأعداء "المحترفين" للماركسية وللمشروع الثوري للطبقة العاملة (أجهزة الدولة، رجال **الدين** المأجورين والرجعيين، الكتاب البرجوازيين المحافظين.. وغيرهم) يقفون في طليعة أولئك الذين يسعون سعيًا حثيثًا لاختزال **الماركسية** الثورية إلى "نظرية العداء للديان". وغرض هؤلاء من ذلك ليس كما يعتقد البعض الدفاع عن الأخلاق والفضيلة التي يدعون أنها ممثلة في الأديان، وإنما الدفاع عن النظام القائم ومحاربة **الماركسية** كنظرية للثورة هدفها تحطيم كل أركان وأسس الاستغلال في المجتمع الحديث. فعدو البرجوازية الأساسي واللدود ليس هو الإلحاد بالقطع، وإنما هو الثورة التي تهدد بنسف كل الأسس التي يرتكز عليها نظام الاستغلال الطبقي في المجتمع الرأسمالي.

الماركسية ونشوء الأديان:

ليس هناك من شك في أن موقف **الماركسية** في مسألة **الدين** هو موقف مادي إلحادي لا يقبل بوجود فكرة إله ويرفض كل الغيبيات التي تمثلها الأديان. وتشترك **الماركسية** في ذلك مع العديد من النظريات الإلحادية وأهمها على الإطلاق فلسفة التنوير التي نشأت وتبلورت في أوروبا في القرن الثامن عشر. ولكن **الماركسية** – التي قامت جزئيًا على أساس نقد أفكار التنوير – تتميز جوهريًا عن كل النظريات الإلحادية الأخرى في رؤيتها "المادية الجدلية" للدين كواحد من جوانب الظاهرة الاجتماعية المترابطة والمعقدة. وبمعنى آخر فإن نقد **الماركسية** للدين ليس – كما هو الحال مع الآخرين – نقدًا مجردًا لفكرة خاطئة، وإنما هو نقد لأحد جوانب الظاهرة الاجتماعية من وجهة نظر ثورية تحررية. وعلى ذلك فإن **الماركسية** تخضع نقدها للدين لنقدها للمجتمع ولسيطرة علاقات الاستغلال فيه، وترى أن هذا النقد عمل ضروري لازم بمقدار ما يلعب **الدين** دورًا في تعويق النضال الثوري.

تبدأ **الماركسية** تحليلها للدين من البحث في أساسه وعلته الاجتماعية: "إن كل الأديان لا تمثل أكثر من انعكاس خيالي في عقول البشر للقوى الخارجية التي تتحكم في حياتهم اليومية، وفي هذا الانعكاس تأخذ القوى الأرضية شكل قوى فوق أو خارقة للطبيعة. وفي بدايات التاريخ كانت قوى الطبيعة (كالأمطار، الرياح.. إلخ) هي التي خضعت أولاً لهذا الانعكاس، وهي أيضًا التي مرت بأنواع مختلفة ومتعددة من الشخصيات عند الشعوب المختلفة في سياق تطورات لاحقة"، (إنجلز، عن **الدين**).

الماركسية إذن لا ترى **الدين** كمجرد وهم غريب نبت في عقول البشر بدون سبب واضح، وإنما كظاهرة اجتماعية تجد أساسها في الظروف الملموسة للمجتمع الإنساني في مرحلة من تطوره هي مرحلة البدايات الأولى للتاريخ. فالإنسان البدائي الغير قادر على التحكم في قوى الطبيعة وغير القادر على فهم قوانينها يبدأ في إضفاء صفات وهمية خارقة على تلك القوى ذاتها، ويعبدها كقوى مشكلة لمصيره. ومن ناحية أخرى، فالإنسان البدائي الذي لا يستطيع أن يفهم نفسه وتحولاتها يعتقد أن أحلامه أثناء النوم.. والتي لا يمتلك سيطرة واعية عليها.. هي بمثابة تجليات حياة روح أخرى تسكن بداخله، وعلى ذلك يبدأ في الاعتقاد بوجود أرواح مستقلة للآباء والأسلاف لا زالت تعيش بين الأحياء من البشر وتؤثر في مصائرهم.

الدين والصراع الطبقي:

على أن التطور الحاسم في الظاهرة الدينية حدث عندما تحول **الدين** إلى أيديولوجية (أي نظام فكري) متكاملة ومتماسكة، وهو الأمر الذي تم عندما نشأ المجتمع الطبقي من قلب المجتمع البدائي القديم. فبظهور المجتمع الطبقي أصبح **الدين** – شأنه في ذلك شأن كل الأنواع الأخرى من الأفكار – يلعب دورًا مركزيًا في الصراع الطبقي. تلقفت الطبقات المسيطرة الأفكار الدينية البدائية التي تعكس العجز الإنساني وطورتها (على يد كهنة محترفين سمح بظهورهم الفائض المتحقق في الصراع الطبقي) لتمثل سلاحًا أيديولوجيًا في وجه المستغلين والمضطهدين – سلاحًا يصور الظلم والاستغلال كقدر ديني لا بد من الرضوخ له: ويؤكد أن "الله" يقف إلى جانب "النظام". أي باختصار أصبح **الدين** أيضًا – وبالضرورة – ساحة من ساحات الصراع الطبقي: أفكاره الأساسية تعكس – حتى ولو بشكل غامض – موقفًا محددًا من الصراع الاجتماعي الدائر، ورجاله المحترفون يرتبطون – في معظم الأحيان – بألف خيط وخيط بالطبقة الحاكمة.

الأمر الهام في هذا السياق هو أن **الماركسية** – على النقيض من كل النظريات المادية الأخرى – استطاعت أن تفهم أن **الدين** بمقدوره في بعض الأحيان أن يمثل أيديولوجية وراية يرفعها بعض المستغلين والمضطهدين – في ظروف بعينها – للنضال ضد الاستغلال والاضطهاد. فقد خاض الفلاحون حروبهم التحريرية ضد الإقطاع في ألمانيا في القرن التاسع عشر تحت رايات دينية، ومعظم الانتفاضات الفلاحية المحلية التي حدثت في مصر في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر قادها رجال ادعوا النبوة أو اتخذوا لأنفسهم صفات وألقاب دينية. كيف يحدث هذا؟ كيف يمكن أن يمثل **الدين** أحيانًا أيديولوجية للتحرر بالرغم من طبيعته الخيالية والوهمية؟ الإجابة هي أن الطبقات المضطهدة عندما تشرع في مقاومة النظام القائم ورموزه لا تبدأ بأيديولوجية تحررية خاصة بها ومكتملة تمامًا، وإنما تبدأ مما هو موجود بالفعل. فكما يقول ماركس "إن تقاليد جميع الأجيال الغابرة تجثم كالكابوس على أدمغة الأحياء. وعندما يبدو هؤلاء منشغلين فقط بتحويل أنفسهم والأشياء المحيطة بهم، بخلق شيء لم يكن له وجود من قبل؛ عند ذلك بالضبط – في فترات الأزمات الثورية كهذه على وجه التحديد – نراهم يلجئون في وجل وسحر إلى استحضار أرواح الماضي لتخدم مقاصدهم". فبما أن **الدين** هو مكون أساسي من مكونات الأيديولوجية السائدة في المجتمع والتي تروج لها الطبقة الحاكمة، وبما أنه هو بالذات له خصوصية أنه يمثل عزاء وسلوى للفقراء والمضطهدين، فلذلك يلجأ إليه المستغلون أول ما يلجئون كراية لمقاومة الاضطهاد. وتطوع حركات المستغلين

والمضطهدين الأديان لتصلح كأيديولوجية للتحرر، وهنا تظهر الحركات المختلفة للإصلاح الديني التي دائمًا ما تتحدث عن دين جديد يقف فيه "الله" إلى جانب المضطهدين.

ونلاحظ هنا أن الحركات الطبقية التي تناضل ضد الاضطهاد والاستغلال تحت راية **الدين**، دائمًا ما تكون حركات ذات طبيعة برجوازية صغيرة. وهذا أمر مفهوم. فمشروع البرجوازية الصغيرة للتحرر دائمًا ما يكون متناقض وناقص بسبب الوضعية المتناقضة لهذه الطبقة في المجتمع الرأسمالي. فعلى سبيل المثال، الفلاحون الخاضعون لشروط حياة بائسة ومتأخرة في الريف، والواقعون تحت سيطرة أوهام الملكية الصغيرة، والممزقون بتناقضاتهم الداخلية، لا يمكن توقع ظهور أيديولوجيا تحررية جذرية ومقطوعة الصلة بالمجتمع القائم من بين صفوفهم. على العكس من ذلك. هذه الطبقة تتغذى على الأوهام الدينية بشكل متواصل، وحتى عندما تقاوم مظاهر الاستغلال البشع الذي تتعرض له تنطلق في ذلك في أحيان كثيرة معتمدة على منظور أخلاقي ديني يدين العالم المعاصر المفتقد للروح بصفته عالمًا آفته إنه ابتعد عن **الدين** الحق. وفي وجه بشاعة استغلال ما يطلق عليه "المدنية الحديثة" تنطلق البرجوازية الصغيرة في معركة لها جوانب سلفية رجعية للعودة إلى "عصر ذهبي" مفتقد. والماركسية حين تنتقد الحركات الثورية للبرجوازية الصغيرة إنما تنتقد مثاليتها وعدم تركيزها على المصدر الحقيقي للبؤس في هذا العالم وهو الاستغلال الرأسمالي. ولكن بالتأكيد يخرج عن إطار **الماركسية** الثورية كل يساري "علماني" تعميه ميوله ضد الدينية عن رية الجانب الثوري الأصيل في هذه الحركات.

مصدر استمرار الدين:

لا يزال **الدين** يمثل قوة حية في عالمنا المعاصر، وذلك على الرغم من الطابع الوهمي الأسطوري للأفكار الدينية، وعلى الرغم من النجاحات المدوية للعلم في القرون الأربعة الأخيرة. ولا يرجع ذلك أساسًا – كما كان الأمر أثناء النشأة الأولى للدين – إلى شعور بالاغتراب والعجز في المجتمع القاسي الذي يعيش فيه. فالاغتراب الاجتماعي – وليس العجز أمام الطبيعة، أو عدم القدرة على الفهم العملي السليم – هو السبب في استمرار حيوية **الدين** حتى يومنا هذا بعد بداياته الأولى، وهو السبب في اعتناق الملايين من المستغلين والمضطهدين للأديان على مختلف أنواعها. فالدين، في أحد جوانبه، يمثل سلوى وعزاء للمقهورين إذ يعدهم بعالم أفضل بعد الموت إذا صبروا. وبهذا المعنى فهو في خدمة الطبقة الحاكمة.

وتزيد تأثيرات **الدين** كأيديولوجية للصبر وقبول الوضع الراهن وسطوته كلما انحسرت ثقة الطبقات المستغلة في إمكانية التغيير. فالقدرية والتروع للأفكار الأسطورية لا يمثلان

كما يذكر الاشتراكي الثوري الإيطالي أنطونيو جرامشي "إلا الرداء الذي ترتديه الإرادة الحقيقية والفاعلة عندما تكون في وضع ضعيف". فكلما كانت الإرادة الحقيقية والفاعلة للجماهير في وضع ضعيف، كلما انتشرت في أوساطها الأفكار الغيبية. والإرادة الفاعلة للجماهير أن مصيرها بيدها وليس قدرًا محتومًا. في الأوقات التي تصنع فيها الجماهير التاريخ في الشوارع ووراء المتاريس لا تكون محتاجة كثيرًا لأي سلوى أو عزاء في تلك الأوقات تكتسب فكرة أن مصير الإنسان بيديه وليس بيد أي قوى خارجية ذات قدرة كلية، قوة على قوة إذ تصبح فكرة ذات معنى واقعي ملموس.

ولذلك فإن معارك التنويريين ضد **الدين** هي حروب ضد طواحين الهواء، وذلك لأنها تعزل **الدين** عن سياقه الاجتماعي وتنظر إليه كمجرد ظلامية باقية من عصور ما قبل العلم. والحقيقة هي أن **الدين** قوة حية يغذيها بؤس الإنسان المعاصر وشقاؤه في مجتمع الرأسمالية المتوحش. وقوة **الماركسية** الحقيقية تكمن في أنها تخضع تمامًا معركتها ضد الغيبيات والدين لمعركة تحرر الإنسان من الاستغلال والاضطهاد.

الدين عائق أمام التحرر:

ولكن إذا كان **الدين** يمثل أحيانًا قوة تحررية، فلماذا إذن لا تستخدمه **الماركسية** كواحد من أسلحتها ضد الرأسمالية؟ ولماذا يصر الماركسيون الثوريون على موقفهم المبدئي ضد **الدين**؟ الإجابة في جملة واحدة هي أن الماركسيين يفهمون تمامًا أنه وإن كان **الدين** يلعب أحيانًا دورًا كأيديولوجية للتحرر، إلا أنه — وبالضرورة — يمثل عائقًا يعرقل الانتصار في معركة التحرر. فعندما يرفع المستغلون راية **الدين** في معركتهم ضد الاستغلال يكون هذا لأنهم لا يزالون أسرى لأيديولوجيا العالم القديم والطبقة المسيطرة، أي أنهم لا يزالون متشبثين بأوهام وخيالات ولدوا في ظلها وتمكنت منهم بقوة العادة. وحتى يتسنى لهم الانتصار لا بد أن يشرعوا في صياغة أيديولوجيا جديدة تعبر بالفعل عن كامل المحتوى الثوري لحركتهم الفعلية؛ أيديولوجيا تتخلص من بقايا الأوهام الدينية وتقوم على فكرة مركزية قوامها هو أن الإنسان يصنع مصيره بيديه، وأن التغيير على الأرض — وليس في السماء - وبسبب وضعها في المجتمع، فإن الطبقة العاملة هي الطبقة الوحيدة القادرة على صياغة وتبني أيديولوجيا جذرية كهذه. فلأنها هي الطبقة الوحيدة التي لا مصلحة لها على الإطلاق في استمرار المجتمع الرأسمالي، ولأن حركتها تعلمها فعلاً الطريق النضالي من أسفل لتحطيم الأغلال، فهذه الطبقة مهيأة لتبني النظرة المادية للعالم والتاريخ. هذه الطبقة — كما يقول إنجلز — هي بالفعل الوريثة الشرعية للتنوير البرجوازي أيام كانت البرجوازية طبقة ثورية.

موقف الاشتراكيين من الدين:

الموقف الماركسي من **الدين** له استتباعات عملية تميز حركة الاشتراكي الثوري الحقيقي عن حركة أي يساري علماني أو تنويري. الشعار الرئيسي للاشتراكية الثورية هو أن **الدين** شأن خاص لا علاقة للدولة به. ففي ظل الرأسمالية يناضل الاشتراكيون الثوريون ضد أي تدخل للدولة في الشأن الديني سواء بتمييز بعض الطوائف واعتبار دينها هو دين الدولة، أو باضطهاد طوائف أخرى وملاحقة أتباعها. وقد كان الاشتراكيون الثوريون دائمًا في طليعة من يحاربون الدولة التي تضطهد الطوائف الدينية الصغيرة (كالشيعة أو البهائيين في مصر). أما بعد انتصار الاشتراكية فالدولة العمالية الظافرة عليها أن تصل بهذه السياسة إلى حدها الأقصى، وهو ما يعني الحماية الكاملة للحرية الدينية بما فيها حرية الدعوة الإلحادية بالطبع.

ولكن الدعوة لحيادية الدولة إزاء الشأن الديني لا تعني على الإطلاق الدعوة لحيادية حزب الاشتراكية الثورية العمالي إزاء هذه المسألة. من وأجل هذا الحزب شن نضال أيديولوجي ضد **الدين** بما أنّه معوق لتحرر الجماهير، ولكن هذا النضال له سماته الخاصة: "الماركسي ينبغي أن يكون ماديًا، أي عدو للدين. ولكنه ينبغي أن يكون ماديًا جدليًا، أي محاربًا ضد **الدين** ليس في المجرد، وليس بواسطة دعاية نظرية مجردة تناسب أي زمان ومكان، وإنما بشكل ملموس وعلى أساس من الصراع الطبقي كما يسير بالفعل". (لينين، عن **الدين**). معنى هذا هو ببساطة إخضاع النضال ضد **الدين** لمتطلبات النضال الأساسي ضد الرأسمالية. فعلى سبيل المثال، لا ينبغي أن يمتنع الاشتراكيون الثوريون عن المشاركة في نضالات ضد أصحابِ الأعمال نظمها قسم من العمال متحد على أساس ديني (نقابة ذات صبغة دينية مثلاً)، ولا ينبغي عليهم أن يعتبروا أن الإلحاد شرط للانضمام للحزب الثوري. فطالما يقبل العامل البرنامج الثوري وطالما يعمل على تنفيذه (بما فيها البنود المتعلقة بالأديان) فإن إيمانه الديني هو شأنه الخاص الذي سيحسمه غالبًا نشاطه الثوري. ومغزى هذا كله هو المفهوم الاشتراكي الثوري أن النضال العمالي ضد الرأسمالية هو القاعدة الأساسية التي سيتخلص على أساسها العمال من كل الأوهام ومن ضمنها الأوهام الدينية، وبالتالي فإن امتناع الثوريين عن الانخراط في نضال ضد الاستغلال أو الاضطهاد بدعوى أن القائمين به ملتفين حول راية دينية، هو في الحقيقة تخريب لإمكانية مقاومة الأوهام الدينية على أساس واقعي يتمثل بشكل حقيقي المبدأ القائل: "إن الجماهير لا تغير وعيها إلا في غمار نضالها الطبقي وعلى أساس من تجربتها الخاصة".

السقوط الحضاري للماركسية في ضوء السنن التاريخية في القرآن الكريم

● د. حازم الحسيني

القرآن الكريم يعتبر اول كتاب كشف عن القوانين التاريخية وأكد عليها. وقاوم النظرة العفوية أو النظرة الغيبية المجردة لتفسير الاحداث، حيث قاوم تفسير الإنسان للاحداث على اساس الصدفة والقضاء والقدر والاستسلام لأمر الله سبحانه وتعالى خارج دائرة الاسباب والمسببات. ولذلك نبّه العقل البشري إلى ان هذه الساحة لها سنن وقوانين، وانّه لكي تستطيع ان تكون انساناً فاعلاً ومؤثراً لابد لك ان تكتشف هذه القوانين ولابد ان تتعرف على هذه القوانين لكي تستطيع ان تتحكم فيها وإلاّ تحكمت هي فيك وانت مغمض العينين، افتح عينيك على هذه القوانين لكي تكون انت المتحكم لا كي تكون هي المتحكمة فيك. من كل هذا نستنتج ان النظام الدولي الجديد هو حدث تاريخي فلا يمكننا ادراك حقيقته بصورة دقيقة وكذلك التحكم فيه وكيفية مجابهته إلاّ من خلال فهمنا وادراكنا للقوانين التاريخية والتي كشف القرآن الكريم عنها وبصورة دقيقة. وكما ان علمنا بأن الماء يغلي حسب قوانين الثرموداينمك في درجة حرارية معينة إذا تعرض لضغط معين، فكذلك الحدث التاريخي تتحكم به القوانين التاريخية وبذلك نستطيع توفير الظروف المناسبة حتى يتحكم القانون التاريخي بالظاهرة التاريخية كالنظام الدولي الجديد مثلاً وكما

نريد، فمثلاً يمكننا ان نغلي الماء بدرجة عشرين مئوية ولكن في ضغط معين نهيئه لهذا الغرض.

وفي هذا البحث اخترت موضوع تطبيق القوانين التاريخية والمذكورة في القرآن الكريم على التجربة الماركسية لسببين: **الاول** ان النظام الدولي الجديد هو نتيجة لسقوط التجربة الماركسية، ولا يمكننا فهم وادراك الحدث الجديد إلاّ بمعرفة وماهية اسباب سقوط النظام السابق. **وثانياً** ان كل قانون من قوانين التاريخ وكما يعرفها الشهيد الصدر كلمة من الله تبارك وتعالى، تخضع لها الظواهر التاريخية بدون استثناء، والفكر الماركسي اخترته لكي يكون نموذج لهذه الظواهر التاريخية. فقد طالعنا العقد الاخير من القرن العشرين بتطور مهم على الساحة التاريخية ألا وهو السقوط الماركسي حضارياً وذلك على ايد الشعوب التي كانت نفسها وقوداً احرق في سبيل اخراج هذه التجربة التاريخية إلى حيز الوجود. والسؤال الذي يطرح نفسه هل ان هذا السقوط الحضاري كان صدفة ام ان هنالك سنناً أو قوانين تاريخية تحكمت بصورة دقيقة في هذه الظاهرة التاريخية؟ للاجابة على هذا السؤال لابد من الاشارة إلى خصائص القوانين التاريخية، فالسنن التاريخية في ضوء القرآن الكريم وكما عرفها الامام الشهيد السيد الصدر: «القوانين التاريخية هي التي تتحكم في مسيرة وحركة وتطور التاريخ، فالساحة التاريخية لها سنن ولها ضوابط كما يكون هناك سنن وضوابط لكل الساحات الكونية الاخرى، وهذا المفهوم التاريخي يعتبر فتحاً عظيماً للقرآن الكريم، لأننا في حدود ما نعلم، القرآن أول كتاب عرفه الإنسان اكد على هذا المفهوم، وكشف عنه وأصر عليه وقاوم بكل ما لديه من وسائل الاقناع والتفهيم، قاوم النظرة العفوية أو النظرية الغيبية الاستسلامية بتفسير الاحداث».

فالقانون التاريخي هو قانون علمي كبقية القوانين العلمية الكونية الاخرى والتي امتاز بالتتابع وعدم التخلف (ولن تجد لسنة الله تبديلاً) «الاحزاب ٦٢»، (ولا تجد لسنتنا تحويلا) «الاسراء ٧٧» والخاصية الاخرى للسنة التاريخية هي عدم خروج هذه السنن عن قدرة الله عز وجل بل هي تعبير وتجسيد لقدرة الله. فهي كلماته وسننه وارادته وحكمته في الكون لكي يبقى الإنسان دائماً مسؤولاً من الباري عز وجل، فالخالق سبحانه وتعالى

يمارس قدرته من خلال هذه السنن. اما الحقيقة الثالثة التي تمتاز بها القوانين التاريخية فهي ان ارادة واختيار الإنسان تشكل احد طرفي المعادلة العلمية للقوانين التاريخية. فأختيار وارادة الإنسان هي المحور في تسلسل الاحداث والظواهر التي تتحكم فيها القوانين التاريخية.

والآن نعود إلى الموضوع الاصلي وهو السقوط الماركسي. هذه الظاهرة التاريخية لكي تتحكم بها السنن التاريخية لابد ان تحمل ثلاث علاقات. فالعلاقة السببية اي وجود اسباب لحصول هذه الظاهرة التاريخية تعتبر احدى هذه العلاقات. ومن هذه الاسباب دكتاتورية الدولة ودكتاتورية الحزب الواحد وخنقها لحرية الفرد وخصوصاً تحديدها لملكية الإنسان باتجاه عدم التملك، والتخلف الاقتصادي للفرد، وظهور طبقة مترفة فالدولة تعيش على حساب الفرد وهذا ما يناقض الفكر المادي التاريخي الماركسي الذي يؤمن بأن ازالة التناقض الطبقي يؤدي إلى توحيد المجتمع في طبقة واحدة.

العلاقة الثانية التي تحملها هذه الظاهرة التاريخية هي وجود هدف وغاية لهذه الظاهرة. فسقوط حائط برلين والتحرك الجماهيري الساخط لشغوب اوروبا الشرقية واصلاحات البيروسترويكا كلها تحمل هدف ألا وهو اكتساح الفكر الماركسي عن الطريق وايجاد بديل آخر يعالج المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية.. الخ. وهذا يفسر لنا لماذا حُذف درس الفكر الماركسي من المنهاج المدرسي بعدما كان الدرس الاساسي في المدارس السوفياتية، وبعد ما كان الحزب الشيوعي يعتبر المنهاج الذي تعقد عليه الآمال، تشمئز الجماهير الآن من ذكر كلمة الشيوعية، وبعد ما كان الهدف في الفكر الماركسي محو الملكية الخاصة، تدعو الدولة في الاتحاد السوفيتي افراد الشعب للمساهمة في ملكية القطاع العام. هذه الغاية من التحرك الجماهيري أو العلة الغائية بتعبير الفلاسفة تتميز بها الظاهرة التاريخية عن الظواهر العلمية الاخرى.

اما العلاقة الثالثة التي تحملها الظاهرة التاريخية وتميزها عن الظواهر الكونية الاخرى، فهي ان المجتمع يعتبر ارضية لهذه الظاهرة. فالسقوط الماركسي ذو ارضية اوسع من حدود الفرد وذو موج اتخذ من المجتمع سبب مادي له. فتحرك الجماهير الواسع في رومانيا والمانيا

الشرقية وبولونيا وتشيكوسلوفاكيا.. الخ وكذلك اصلاحات البيروسترويكا تعدّت الهدف أو المصلحة الفردية، وانما يعتبر هذا التحرك عملاً للامة والمجتمع.

من كل هذا نستنتج ان السقوط الحضاري الماركسي يعتبر ظاهرة تاريخية تتحكم بها القوانين التاريخية.

والآن نسلط الضوء على هذا الحدث التاريخي من خلال تحكم السنن التاريخية والتي اكتشفها القرآن الكريم فيه، فالقرآن الكريم يؤمن بأن التغيير الظاهري للامة يتحقق بوجود شرط، ألا وهو تغيير المحتوى الداخلي للانسان: (ان الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم).

فالمستوى الداخلي للانسان هو القاعدة والاساس للبناء العلوي للحركة التاريخية فسقوط الظواهر الخارجية للامة، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، الخ، ينتج التغيير ايمان الأُمّة ككل بالايديولوجية التي تؤدي إلى حصول هذه الظواهر الخارجية. الماركسية عندما تسقط كوجود ظاهري، كبناء علوي، كوضع خارجي، اي كتغيير سياسي، اقتصادي، اجتماعي ينتج ذلك عن تغيير لايمان الأُمّة ككل بالفكر الماركسي. وهذه الحقيقة تعتبر كبديهة ثابتة اشار اليها المفكر الشهيد الامام الصدر. ألا وهي ان الفكر الماركسي يعارض فكرة الإنسان فحب التملك هو نتيجة الدافع الذاتي لغريزة حب الذات، والفكر الماركسي سلب حق التملك من الفرد، مما ادى ذلك إلى اعراض الإنسان لهذا الفكر. فالدافع الذاتي للفرد مرتبط بالملكية الخاصة، واعتبار حب الذات، كنتيجة للملكية الخاصة وليس كغريزة فطرية في الإنسان، ادى إلى عدم تغيير المحتوى الداخلي للانسان أو ما نسميه بتغيير النفس، وبالتالي إلى هدم البناء الخارجي للامة.

بالاضافة إلى فشل الفكر الماركسي بتغيير المحتوى الداخلي للانسان، فقد فشل باعطاء المثل الاعلى الذي يكون كهدف لعملية هذا البناء. فالهدف أو المثل الاعلى أو المحور الذي يستقطب تغيير البناء الداخلي للانسان في نظر الفكر الماركسي هو المجتمع. فالهدف هو محو الدولة من المجتمع وايجاد العقلية الجماعية لكل البشر فلا يفكر الجميع إلاّ في المصلحة المادية في المجموع. أي الحكم على الشخصية الفردية بالاضمحلال والفناء. هذا النوع من

التفكير ادى إلى القضاء على حريات الافراد وحقوقهم الطبيعية في الاختيار والتفكير. وبما ان الإنسان بطبيعته يفكر تفكيراً ذاتياً، ويحسب مصالحه من منظاره الفردي المحدود، لذلك لابد من قوّة حديدية تحبس كل صوت وتخنق كل نفس للقضاء على أي تفكير أو دوافع ذاتية. كل هذا ادى إلى وجود الحكومات الدكتاتورية الرهيبة والتي كانت نهايتها في المعسكر الشرقي على يد الشعوب فيه.

لقد كان الهدف في الفكر الماركسي مشتقاً من التطلع إلى المستقبل والطموح نحو الابداع والتطوير. لكن المشكلة هي ان هذا التطلع والطموح محدود لانه نتج عن عقل وتصور الإنسان المحدود. لذلك عمل على اعطاء نوع من النشاط والتحرك في بادىء الامر ولكن سرعان ما استنفد الهدف طاقاته وفقد فاعليته وقدرته على العطاء حيث اصبح نسخة من الواقع، بعد ان اصبح امراً مفروضاً ومحسوساً وملموساً، كذلك اصبح غير قادر على تطوير البشرية وتصعيدها في مسارها الطويل (من كان يريد العاجلة عجّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً) «الاسراء: ١٨». فالمكاسب التي اعطاها الهدف الماركسي كانت محدودة وعاجلة اعقبتها جهنم وكما صرح السيد الشهيد الصدر، جهنم في الدنيا وجهنم في الآخرة. وفي النتيجة فقد المجتمع الشيوعي ولائه لهذا الهدف حيث تمزقت القاعدة الجماهيرة الواسعة في هذه الأُمّة حيث تمزقت وحدتها لان وحدة الأُمّة انما هي بالهدف الواحد، فاذا ضاع الهدف ضاعت القاعدة. وبذلك رأينا كيف تمزق الاتحاد السوفيتي، وتشتت وتبعثر واشتعلت الحروب بين جمهورياته ولا ننسى الصراع على السلطة في روسيا حيث الضعف والتمزق (بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) «الحشر ١٤»، لان التناقضات بدأت داخل الأُمّة بعد سقوط الهدف الماركسي، فأصبحت شبح امة؛ حيث القلوب المتفرقة والاهواء المتشتتة.

والسنة التاريخية الاخرى التي خضعت لها التجربة الماركسية هي متجسدة في الآية الكريمة (ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون) «الاعراف ٩٦». حيث تتحدث الآية الكريمة عن

علاقة عدالة التوزيع ووفرة الانتاج، فالقرآن الكريم يؤكد ان المجتمع الذي تسوده العدالة في التوزيع لا يمكن ان يقع في ضيق من ناحية الثروة المنتجة وفي فقر بل في ثراء وازدياد الخيرات والبركات.

فالاقتصاد الشيوعي ارتكز على الغاء الملكية الخاصة ومحوها محواً تاماً من المجتمع وتمليك الثروة كلها للمجموع وتسليمها للدولة، باعتبارها الوكيل الشرعي عن المجتمع. لكن المشكلة ان هذا الخط العريض في الاقتصاد الشيوعي اصطدم بواقع الطبيعة الإنسانيّة وبغريزة حب الذات. وبذلك اخذ الافراد يتقاعسون عن القيام بوظائفهم والنشاط في عملهم ويتهربون من واجباتهم الاجتماعية، لان المفروض وحسب قاعدة (من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته) والتي ارتكز كذلك عليها الاقتصاد الماركسي، تأمين النظام لمعيشتهم وسد حاجاتهم، فلماذا يجهد الفرد ويكدح ويجد، ما دامت النتيجة في حسابه هي نفس النتيجة في حالة الخمول والنشاط؟ ولماذا يندفع إلى توفير السعادة لغيره وشراء راحة الآخرين بعرقه ودموعه وعصارة حياته وطاقاته، مادام لا يؤمن بقيمة من قيم الحياة إلاّ القيمة المادية الخالصة؟ ولتحقيق هذا النظام الذي يذوب فيه الافراد مع وجود الإنسان المادي الذي لا يؤمن إلاّ بحياة محدودة يحتاج إلى معجزة، وكما قال الشهيد الصدر ولو تحققت هذه المعجزة فلنا معهم حينئذ كلام. وليت السيد الصدر كان حياً معنا، ورأى كيف اصبحت معجزة الجنة التي وعدونا بها اصبحت جهنم، وكيف اصبحت هذه الشعوب تعاني الفقر والبؤس والضياع والتشتت، وبذلك تتحقق نتيجة السنة التاريخية (وأنّ لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماء غدقا) «الجن ١٦» (ولو انهم اقاموا التوارة والانجيل وما أنزل اليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم) «المائدة ٦٦». والسنة التاريخية الاخرى والتي خضعت لها التجربة الماركسية هي كما تتحدث عنها الآية الكريمة (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون) «الروم ٣٠».

فالدين هنا فطرة للناس، أي وكما لا نستطيع ان ننتزع من الإنسان اي جزء من اجزاءه التي تقوّمه كذلك لا يمكننا ان ننتزع من الإنسان دينه، فليس الدين عبارة عن

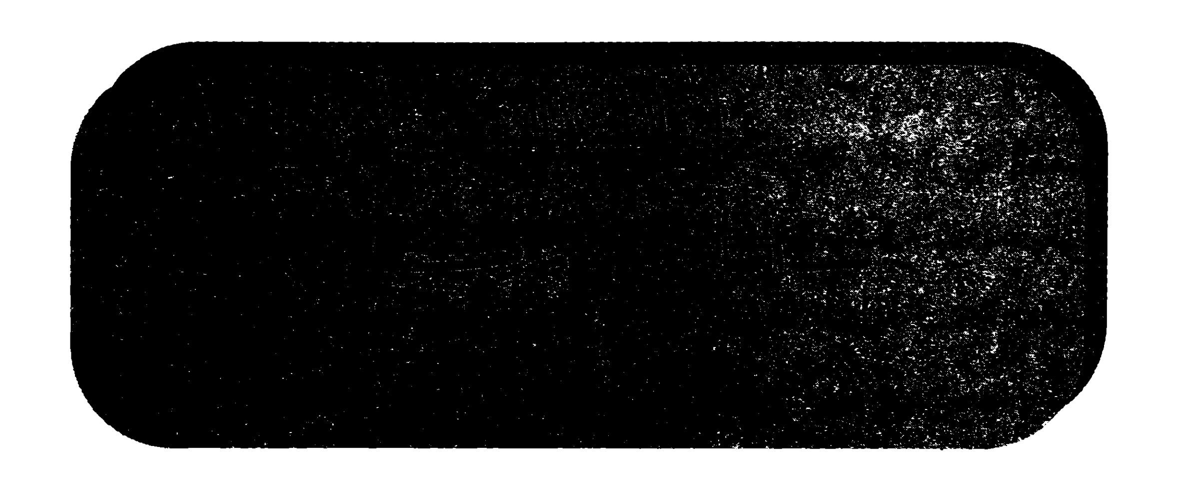
مقولة حضارية يمكننا انتزاعها أو ابقاءها، فالدين سنة الله قائمة في كل زمان والتي يخالفها يأخذ العقاب من السنّة نفسها، حيث تفرض العقاب على كل امة تريد ان تبدّل خلق الله سبحانه وتعالى، ولا تبديل لخلق الله.

فلقد حارب النظام الماركسي الدين محاربة بلا هوادة، حارب المسجد وحارب الكنيسة وحارب كل ما له علاقة بالقيم والاخلاق والغيب، ولكن بعد حوالي سبعين عاماً من الحرب الشعواء على الدين واتباعه وقيمه، وبعد سقوط النظام نتيجة لمحاولة تبديل خلق الله، ولكن لا تبديل لخلق الله فسقط النظام، واتجه الناس لبناء المساجد والكنائس وبنيت الالاف مما يذكر فيها الله سبحانه وتعالى حتى نفدت نسخ القرآن الكريم في سورية واذربيجان مما ارسله المسلمون لهم في الايام الاولى القليلة منذ سقوط النظام الماركسي فيها. فماذا نفسر ذلك؟

لكن الفترة الزمنية التي يمكن بها تحدي القانون التاريخي تتناسب مع السرعة التاريخية وليست مع السرعة الاعتيادية للانسان. فيمكن اعتبار هذه الفترة طويلة بالمقاييس الفردية الاعتبارية ولكنها بالحقيقة قصيرة بالمقاييس التاريخية (ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وأن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون) «الحج ٤٧».

من كل ماتقدم نستنتج بأن السقوط الحضاري التاريخي الماركسي لم يكن وليد الصدفة وانما تحكمت فيه السنن أو القوانين التاريخية والتي كشفها لنا القرآن الكريم. وعلى هذا الاساس يمكننا فهم وادراك النظام الدولي الجديد وكذلك يجب على المتصدين لبناء الدولة الإسلامية بناء هذه الدولة على اساس السنن التاريخية حتى يكون بناؤها راسخاً متماسكاً متصلاً بالبناء الاسلامي العالمي المنتظر، والذي سيتم بحول الله تعالى وقوته على يدي صاحب العصر الامام المنتظر الموعود عجل الله تعالى فرجه الشريف.

والحمد لله رب العالمين



تكتسب المناقشة مع الماركسيين أهمية بالغة في حياة السيد الشهيد الصدر قده لعدة أسباب منها:

أولا: أن الفكر الماركسي كان منتشراً جداً في زمانه بشكل كان لا يجوز إهمال الرد على هذا الفكر ومناقشته.

ثانيا: امتازت النظرية الماركسية عن غيرها من النظريات بكونها قد شملت مختلف المواضيع العلمية والاجتماعية والتاريخية والاقتصادية.

ثالثا: أن المناقشة بحد ذاتها ستؤدي إلى تطوير الفكر الإسلامي عامة لأنها تساعد في تنشيط العقل وتحفز العاملين بالمشروع الإلهي على حل المشكلات والإجابة على مختلف الأسئلة .

ولكن كان من الصعب إجراء هذه المناقشة لان الماركسيين كانوا ينظرون إلى الفكر الإسلامي نظرة غير واقعية فهم قلدوا الأحكام التي أطلقها مؤسسا النظرية – اعني ماركس وانجلز – على حملة الفكر الديني المسيحي في أوربا!! ولم يراع الماركسيون في بلداننا الاختلاف الجذري بين الفكر الإسلامي والفكر المسيحي لاسيما الأوربي كما أنهم كانوا دوماً يعتقدون أن التخلف الاقتصادي لشعوبهم يعكس تخلفا في الوعي المعرفي لذا كانوا بشكل ما يستعلون على الفكر المحلي!! وقد لاحظ السيد الشهيد هذا الموضوع بجدية وناقش الماركسيين في كتابه اليوم والموعود انظر مقدمة الكتاب بعنوان "مصاعب

النقاش مع الماركسيين" :يقول قدس سره: ((لا بد لنا ونحن بصدد عرض الآراء الماركسية ومناقشتها، أن نعرض السؤال التالي ونحاول الجواب عليه. وهو انه هل يكون النقاش مع الماركسيين ممكنا ومجديا أم لا؟. وفي جواب هذا السؤال، لا بد لنا من أن نمر بعدة نقاط: النقطة الأولى: ان النقاش ليس عارا على أية نظرية أو فكرة، بل إن الحقيقة دائما بنت البحث، وأحر بالفكرة الصائبة أن تثبت جدارتها وعمقها عن طريق النقاش. إلا أن النظريات إنما تكون ممكنة المناقشة مع حصولها على عدة خصائص معينة، وبدونها تكون المناقشة معها على درجة من التعقيد)). ويشرح السيد قده خصائص النظرية الممكنة النقاش بثلاث خصائص هي :

((**الخصيصة الأولى**: أن تكون الفكرة أو مجموعة الأفكار محددة مفهومة، بحيث يمكن أن تبين وتتعقل بأسبابها وصيغتها ونتائجها، لكي يمكن أن تسدد إليها سهام النقد والمناقشة.

أما إذا كانت الفكرة، أو التكوين الفكري، مشوشا غير محدد ولا مفهوم، بحيث يحار المفكر في بيان حدوده وترتيبه... فبالطبع يكون هذا التكوين غير قابل للمناقشة. ويسري الاختلاط الموجود في أصل الفكرة إلى الاختلاط في النقاش أيضا.

الخصيصة الثانية: ان تكون هناك نقاط مشتركة بين المتناقشين، يمكن أن يبدأ منها النقاش أو أن ترسو عندها النتائج، وهي الأصول المسلمة في الجدل عادة. وأما إذا لم تكن هناك أسس مشتركة بالمرة، إما باعتبار بعد الشقة النظرية بينهما، بحيث لا توجد أية حقيقة مشتركة يؤمنان بها معا... أو باعتبار أن الطرف الآخر يسهل عليه إنكار الحقائق التي تكون ضد مصلحة تكوينه الفكري... ففي مثل ذلك يكاد يكون النقاش غير ممكن أو غير نافع .

الخصيصة الثالثة: أن تكون لدى أصحاب التكوين الفكري والمدافعين عنه، الروح الموضوعية العلمية الكافية، وان يكون رائدهم النهائي هو الحقيقة، بحيث يكونون على استعداد بالتسليم بكل مناقشة يثبت صدقها، وإعادة النظر بكل فكرة يثبت زيفها، من دون لف ودوران. وبدون ذلك يكون النقاش أيضا، غير ذي جدوى.)) ويوضح قده ان هذه الخصائص غير متوفرة بشكل واضح في النظرية الماركسية لاحظ قوله: ((أن كل هذه الخصائص الثلاث غير واضحة التوفر في الفكر الماركسي... بل

بعضها واضح الزيف في نظرهم)) . ثم يلاحظ السيد (قده) بموسوعية المثقف العالي الرتبة ان الماركسية ليست نظرية محددة ومعينة بحيث يصح النقاش لمرة واحدة معها اذ يمكن ان تجد مختلف النظريات المتناقضة عند الماركسيين المختلفين لاحظ قوله : ((ما هو الفكر الماركسي، وكيف يصح نسبة الفكرة المعينة إلى الماركسية، وهل للماركسية كيان محدد يمكن أن يعرض ويشار إليه أم لا.)) فيجيب ان الماركسية في البداية نسبت الى شخصين هما ماركس وانجلز حيث ((غلب على ماركس الجانب الاقتصادي في كتابه (رأس المال) وغلب على انجلز التركيز على المادية الديالكتيكية في كتابه (ديالكتيك الطبيعة) والمادية التاريخية في كتابه (أصل العائلة) وغيره. إذن، فالتكوين النظري الأصلي للماركسية هو ما استند إلى هذين الشخصين بالذات، خلال وجودهما في العصر التاسع عشر)) . إلا أن هذين المفكرين قد غيرا من نظريتهما خلال حياقما كما تغيرت بعد مماقما !! لاحظ قوله : ((توالت التجارب... تترى... وكان بعضها خلال حياة هذين المفكرين، ولعل أهمها ثورة باريس المسماة بكومونة باريس، التي أظهرت نقاط الضعف لهذين الشخصين في نظريتهما حتى صرحا في البيان الشيوعي: ان بعض نقاط هذا البرنامج قد شاخت وانه لا بد من إجراء التعديل على بعض الفقرات . وأباح ماركس وانجلز لأنفسهما أن يغيرا من النظرية بمقدار ما ظهر لهما زيفه... وكيف لا، وإن الأفكار افكارهما فلهما ان يتصرفا فيها كيف شاءا... وإن كان هذا التغيير لو قام به غيرهما لاعتبراه خارجأ على تعاليمهما.)) . أما بعد وفاقما فقد وجدت ((عدة أطروحات لفهم الماركسية في روسيا واروبا مثل آراء بليخانوف ولينين وكاوتسكي وتروتسكي وهيلغر دينغ، وغيرهم. ولم يكن الفكر الماركسي الأصلي- في الواقع- أقرب إلى احدهم، من الآخر، لأن كل واحد منهم يقول: بأن ماركس أراد أن يقول هكذا، لا غيره. ومن الصعب جدا من الناحية الموضوعية، أن نتصور أن أشخاصا بأعيانهم اقرب إلى مجموع النظرية من الآخرين. بل لربما أن هذا فهم هذه الجهة من كلام ماركس بشكل أصوب، وذاك فهم تلك الجهة بشكل أصوب، وهكذا، تبعا لاختلاف اختصاصات الأفراد وتجارهم الحياتية والعلمية وغيرها، وبالتالي لا يتعين للأجيال المتأخرة، من هو الأقرب ومن هو الأبعد بشكل مطلق.)). وهذا الاختلاف الفكري تطور إلى صراع واحتراب بينهم بعد ثورة أكتوبر حيث صار بعض المفكرين الماركسيين حكاما وقادة مسيطرين عندها

أصبح التفسير الرسمي المستند إلى القوة هو التفسير الصحيح وغيره هو الباطل الذي يمثل الانحراف و(المثالية) وقصر النظر وأصبح ذووه يستحقون القتل والتشريد !!! يقول قده: ((أصبحت السيطرة الحقيقية فكريا واجتماعيا للقائد الأعظم (لينين) وأصبح تفسيره للماركسية هو الصائب. وكان من وافقه كبليخانوف على صواب وكان من خالفه كتروتسسكي وغيره على خطأ. وبقي الحال على ذلك، وبقي الحق إلى جانب القوة، متمثلا في ستالين، ثم خروشوف ثم الحكام السوفيتيين المعاصرين. وبقيت الدراسة الرسمية في جامعات البلدان الاشتراكية منطلقة من ذلك على الدوام. وكانت هذه البلدان هي الطليعة الأولى في القرن العشرين لسحق المعارضة وكم الأفواه.)) وحتى من اختلف معهم مثل الايدولوجيا الصينية للماركسية – ماوتسي تونغ – فهو بدوره أيضا صار تفسيره رسميا وصحيحا !! إلا أن ظروفا معينة أوجدت أفكارا ماركسية جديدة وصلت إلى حد الطعن .بماركس وانجلز بوصفهما بالبرجوازية !! ((وبصفتهما ذوي تجارب قديمة!! وبصفتهما ذوي تنبؤات فاشلة بحدوث الثورة الاشتراكية في فرنسا وانكلترا.. وبصفتهما قابلين للخطأ والنقاش على أي حال. كما سمح هؤلاء المفكرون أن يناقشوا الأفكار الأساسية للماركسية، فضلا عن التفاصيل... ففي الديالكتيك: لا يتضمن الشيء لنقيضه، وإنما توجد له ذاتيا عوامل الفناء. وفي المادية التاريخية أكدوا على انقسام المجتمع إلى أكثر من طبقتين... وانه لا ضرورة على مرور البلد بجميع مراحل هذه النظرية... وفي جانب الضرورة التاريخية: أكدوا على وجود حرية التصرف للفرد إلى حد كبير، وان الحرية لا تنافي الضرورة. وفي جانب الاقتصاد، قالوا: إن الرأسمالية التي عرفها ماركس، هي الرأسمالية البدائية... وهناك رأسماليات لم يلتفت لها ماركس!! يكون آخرها مرحلة (الامبريالية)... إلى غير ذلك مما قالوه...)) ويخلص السيد (قدس سره) الى نتيجة ((إن هذه الخلافات بين المفكرين الماركسيين تعطي نتيجة واضحة، وهي وجود درجة من الغموض والتشويش في تحديد (الفكر الماركسي). !. بحيث لو عرضت الماركسية على شكل كهذا لصح، ولو عرضتها على شكل آخر لصح أيضا، ولو عرضتها على شكل ثالث لصح أيضا... فأي الأفكار هي (الماركسية) هل هي ماركسية ماركس أم ماركسية تروتسكي ام ماركسية ماوتسي تونغ أم ماركسية لينين أم ماركسية المحدثين كبولتزر وكوفالسون وغيرهما. فأي هذه الأشكال هو الماركسية؟!.. ليس هو مجموعها بالطبع..

لوجود التنافي بينها... وليس واحد بعينه أولى بماركس من الآخر... ومن هنا تحار الإشارة في التوجه، وتزول الحدية في التحديد. فإذا وصل النقاش بين الماركسيين إلى الأفكار الأساسية، أصبح من الممكن الإشارة إلى فهمين متناقضين... كلاهما نسميه بالماركسية. فمثلا بينما آمنت الماركسية الأولى بضرورة تغير كل أوضاع المجتمع نتيجة لتطور وسائل الإنتاج، قال الماركسيون المتأخرون: إنه إنما يؤثر في تغيير بعض الأوضاع، وفي حدود الحرية النسبية دون الضرورة المطلقة. وهذا المقدار من التناقض مع الفكر الماركسي هو الذي سار عليه الماركسيون المحدثون، بعد مواجهة العاملين السابقين... وهو اتجاه منفتح في داخل أوربا يتضمن نقطة قوة من هذه الناحية.)) . ثم يلاحظ السيد (قدس سره) صعوبة النقاش بين المفكرين المسلمين وبين الماركسيين بسبب انعدام وجود مسلمات مشتركة بينهما فيقول : ((كيف يمكن أن تكون هذه الحقائق موجودة، بين الماركسية والإسلام، في حين أنهما يبدوان أمام الرأي العام على طرفي نقيض وبشكل مستقطبين لا يمكن أن يلتقيا أبدا... وأي شيء تكون هذه الحقائق؟... بعد أن اعتبرت الماركسية الدين نتاجاً بدائياً جداً لوسائل الإنتاج، ونصيراً للإقطاع، وأفيونا للشعوب، وصورة مكثفة للمثالية المقيتة!!!... كما اعتبر الدين الماركسية إلحادا وزندقة وضيقا في النظر إلى الكون والمجتمع، وسيرا بالبشرية إلى مهاوي الفساد. ومع وجود هذا التنافي الشاسع بينهما، لا يمكن أن توجد أي حقيقة مشتركة بينهما، يمكن ان ينطلق منها الجدال أو أن يقف عندها النزاع. وقد ينتج من ذلك: أن الفكر الديني لا يستطيع ان يجيب على آراء الماركسيين أو أن يناقشهم... أو على الأقل، لا يستطيع إقناع الماركسيين بآرائه، فكيف يصح لنا الكلام، ونحن ننطلق في النقاش من زاوية دينية؟!)). إلا أن هذه العقبات لم تمنع السيد قدس سره من مواصلة النقاش مع الماركسيين بعد أن يذلل تلك الصعوبات باعتبار أن المناقشة مع الماركسيين هي موجهة إلى الرأي العام وهو المخاطب أصلا من هذه النقاشات وهو المطلوب سواء قبل الماركسيون بالنقاش أو امتنعوا عنه .

المفاصل الرئيسية للالحاد في الفكر الماركسي الشيوعي

• حميد الشاكر

١- الدين هو تأوهات المخلوق المضطهد وسعادته المتخيلة لرسم روح عالم بلا روح وقلب عالم بلا قلب، ونقد:

الدين هو نقد هذا الوادي من الدموع المليء بالزهور الخيالية والذي يمثل **الدين** الهالة الضوئية التي تحيط به ونقد **الدين** يقتطف هذه الورود الخيالية التي يراها المضطهد في السلسال او الجنزير الذي يكبله.... كارل مردوخ ماركس / الفرضية الاولى للطريقة المادية / كتاب الايدلوجيا الالمانية

٢- **ظاهرة الالحاد** لاريب ان ظاهرة الالحاد ظاهرة انسانية بشرية مزمنة ، ومنذ وجود هذا الانسان على وفي هذه الارض وجدت ظاهرة الالحاد التي تسمى دينيا بالكفر والجحود والتمرد ...وغير ذالك كحالة تعبير عن رفض واقع قانوني واخلاقي وشرعي ديني !.والحقيقة وعلى مدى تاريخ الانسان الطويل قد تعددت الالوان الفكرية للالحاد كما تعددت ايضا الدوافع وراء وخلف هذا الالحاد الفكري حسب المنظور الاسلامي فمرة يكون الالحاد وحسب ما يطرحه الفكر الاسلامي بالخصوص بشكل ونوع الشرك مع الله سبحانه وتعالى في عبادة غير الله عزوجل مثل عبادة النجوم او الملائكة او الاصنام او الحيوان او النيران ....باعتقاد انها مخلوقات مؤثرة في حياة الانسان ومرة يكون الالحاد بشكل ونوع النفي لوجود خالق اومدبر او علة اولى لهذا الوجود وعادة ما لايعترف الفكر الاسلامي نفسه بهذا النوع من الالحاد (الحاد النفي)باعتباره الحاد مفتعل لاتقبله

الفطرة البشرية ولا الذوق والعقل البشري بصورة عامة ، ولهذا جاءت المعالجة القرآنية الاسلامية ، لهذا النوع من الالحاد على اساس الفرضية وليس على اساس الوجود الحقيقي في الفكر الاسلامي ، حيث قال سبحانه :(أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون) أما غير ذالك فالفكر الاسلامي بمجمله منصرف الى معالجة ظاهرة الالحاد (الشركية) التي هي عبارة عن الحاد بربوبية الله سبحانه وتعالى واضافة الشريك معه..! وهكذا في مبضع وموضع الدوافع التي تقف خلف ظاهرة الالحاد في التاريخ الانساني ، فيؤكد ايضا الفكر الاسلامي على ان دافع المصالح الدنيوية والصراع عليها ، تقريبا هو المبرر الاعظم الذي يقف خلف ولادة ونمو واتساع وانتشار ظاهرة الالحاد الانسانية البشرية في هذا العالم ، من منطلق ان الاديان الحقّة دائما اتت بميزان العدالة بين الناس ، ورفع التظالم فيما بينهم والبين الاخر وتنظيم وادارة شؤون حياتهم بالقسط كما قال سبحانه:(لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناسُ بالقسط ... الحديد ٢٥))، بينما دعاة الالحاد والكفر بالاديان دائما هم من يتطلع لحياة لاتحكمهاالضوابط ولاتتوافر بها القوانين المنظمة والمقيدة لحياة البشر والمجتمعات كلها من العدوان بعضها على البعض الاخر ،ومن هنا كانت ولم تزل الاديان هي العائق الذي ترى فيها الحركات الالحادية انها قيود ومزنجرات واسلاك تكبل من حياة الافراد والمجتمعات وتعتقل ثورتهم او فوضويتهم الجامحة.!! نعم صحيح هناك من استطاع ترويض خطاب الاديان وقوانينها وافكارها .... من عتاة المجرمين ،وايضا بسبب الصراع على المصالح الدنيوية ليحوّل بعض الاديان الى جحيم ومعتقلات وسجون ومزنجرات كما حصل بالفعل للديانة اليهودية او الاخرى المسيحية ، او باقي الاديان التي داخلتها فيروسات الفساد والمصالح الطبقية او الفئوية او العنصرية .....، لكن هذا لايعني ان الخطابات الدينية الحقة وكما يحاول تصويرها خطاب الالحاد القديم والجديد على اساس انه خطاب ومن الجذور هو خطاب الظلم والخرافة والاسطورة وغير ذلك ، بل كان من المفروض ان ينظر للاديان باعتبار انها قوانين لادارة الحياة بالعدل على اساس انها شرائع تحاول لملمة اللحمة الاجتماعية ، وتنظيم حركتها الانسانية ، واقامة العدل فيما بينهم بالسوية كما يطرحه وينظّر ويدعو له الاسلام في القديم وحتى يوم الناس هذا.!! لكنّ مع كل مابذل في سبيل تحصين الاديان من استغلال المستغلين من جهة ، وتمرد الملحدين والفوضويين من جانب اخر بقيت ظاهرة الالحاد متوثبة بين الفينة والاخرى ، وثائرة بين الحين والاخر لتعبر عن وجودها وباشكال متعددة، ومن اخطر تلك الاشكال الالحادية ،التي مارسها الجنس الانساني في القديم وحتى الحاضر ، هو شكل الالحاد الماركسي الشيوعي الحديث الممثل في الفلسفة المادية.!!

٣- **منشأ الاديان:** إن خطورة الالحاد في الفكر الماركسي الشيوعي الحديث تنبع من انه الحاد مُفلسف بصورة فكرية ، اي انه مغطى بطابع يبدو للوهلة الاولى على اساس انه مستند على فكرة نظرية من جانب ،ومتوكئ على قاعدة علمية من الجانب الاخر ، ولهذا نشأت عملية التغوّل الالحادية في الفكر الشيوعي ، الذي التهمت نصف البشرية لتبشرّ بالحادها المعلّب فكرياً وعلمياً والمسوّق على اساس انه البضاعة التي استطاعت ان تكتشف السرّ الاعظم لحياة البشرية وباسبابه العلمية والفكرية في صورة البؤس لهذه الحياة ولماذا هي متألمة ومتخلفة وغير منتظمة الحركة بشكل بادي للعيان.!! بمعنى اخر كانت ظاهرة الالحاد قبل التنظير الشيوعي الماركسي في التاريخ ، تأخذ اطوارها البدائية في التعبير ، عندما تحاول التمرد على القوانين الدينية والشرائع السماوية والحكومات الاخلاقية الرسالية، فتدخل من هنا وهناك بعض الافكار داخل هذه الاديان ، لتتحول الاديان من مساراتها التوحيدية الضامنة للعدالة الاجتماعية ، الى مسارات الانحراف ،والظلم ولتقع فيما بعد بشراك الاستغلال والانحراف والشرك والالحاد عن خط الاديان المستقيم ، وهكذا في كل مفصل من مفاصل التاريخ الانسانية سنجد ان هناك عوامل اجتماعية واخرى نفعية فردية، وثالثة وهمية ...هي التي ساهمت في ولادة فكرة الالحاد والتمرد على الاديان او استغلال افكارها ، لتصب بصالح الظلم بين الخلق اجمعين ، ولكننا سوف لن نجد في هذا التاريخ الطويل ،لظاهرة الالحاد مَن استطاع ان ينظّر وباسم الفكروالعلم ....للالحاد ،ليبرز ظاهرة الالحاد بوجهها العلمي والفكري وليقدم وجه الاديان ومن الجذور على اساس انها خرافة، ووهم واسطورية ، واداة من ادوات الظلم والقمع البشرية.....الخ لاغير سوى الفكرة الشيوعية المادية **الماركسية** التي تمكنت من طرح منظومة متفلسفة متكاملة ، باسم نقد **الدين** ، والرؤية اليه على اساس انه منتج طبقي بحت استطاعت من خلاله قوى الاستغلال ،والظلم والراسمالية ان تبيع الوهم للفقراء ، لتخدير مشاعرهم وتزييف افكارهم والسيطرة على مطالباتهم وحقوقهم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الانسانية من خلاله.!!! بمعنى اكثر وضوحا ومغايرة : ان **الماركسية** الشيوعية المادية لم تكتفي برؤية من نظرّ (نيتشة المتفلسف الالماني) فيما قبل الشيوعية وبعدها ، الى ((ان **الدين** وهم من مخترعات الطبقات الفقيرة المقهورة والمسحوقة التي فقدت العدل في الارض فذهبت للسماء لتبحث عنه وتصوغ من ثم جنة للفقراء ونار للاغنياء والمجرمين)) ، بل الشيوعية توغلت اكثر فاكثر للحقد على الاديان لتصنع لها مناشئا تتصل بطبقات الاجرام والاستغلال والظلم والرذيلة.. مباشرة، لتصبح الاديان صنيعة الطبقات المستغلة والراسمالية المجرمة لاستغفال الطبقات الفقيرة ، والضحك على

كل وجودهم ليؤمنوا بقانون مقدس وملكية محترمة ونظام اخلاقي اجتماعي يجب ان يراعى ويحترم ولهذا كان **الدين** حسب رؤية ماركس من اخطر الاسلحة ،التي تستخدمها الطبقات الظالمة ، والراسمالية ،والمجرمة في السيطرة على طبقات الفقراء من جهة ، وترويض هذه الطبقات وقمعها بأسم المقدس والاخلاق والالهي والديني من جانب اخر يقول ماركس: ((ان القيم الدينية تلك القيم التي تسيطر على المجتمع كله ، هي بالضبط صورة من هذا الانسلاخ فهي قيم ونظم غرضها الوحيد هو تدعيم قوة طبقة بعينها مسيطرة اقتصاديا (الموسوعة الفلسفية / زكي نجيب محمود.!!) وبهذه الرؤية قدمت الشيوعية وجه **الدين** وجوهره ومضمونه وهدفه في هذه الحياة والدنيا، وبدلا من ان يكون **الدين** نصير الضعفاء حتى وان كان وهماً،....وبدلا من ان يكون الانبياء ثوريون من اجل المحتاجين والمستضعفين حتى ولو على سبيل الحكاية الخرافية والاسطورية، ...وبدلاً من ان تكون شرائع الاديان اخلاقيات تقف الى جانب الضعفاء والبسطاء والمحتاجين حتى ولو على سبيل الحكاية والمسرحية الانسانية ...الخ ، بدلا من هذا كله طرحت المادية **الماركسية** الشيوعية الاديان على اساس انها القيود وانها الظلم ، وانها الخدعة ، وانها الكابوس ، وانها الوهم ، وانها الكفر والالحاد بعينه ، وانها الشيطان الذي ينبغي على الانسان ان يلعنه ويرجمه ويحطمه ويدمره من حياته ومن هذه الحياة.!! هل يرى القارئ الكريم كيف استطاعت الشيوعية المادية **الماركسية** ليس فقط تشويه **الدين** او مناهضته او الدعوة عليه بانه فكرة وهمية ويجب التخلص منها فحسب ، بل ان المادية الشيوعية لم تكتفي بكل تلك الدعوات لمناهضة الاديان بل واكثر من ذالك جعلت منشأ الاديان ، واسسها الواقعية راجعة الى الظلم والاستغلال والرأسمال والدكتاتورية والضحك على الاذقان وغير ذالك ، لتصنع من وجه **الدين** الملائكي وجه مشيطن وشيطاني ويجب ليس فقط الكفر به بل والبصق عليه بلا ادنى وخز من ضمير اخلاقي او ديمقراطي او حتى حضاري انساني.!! لكنّ هل يدرك القارئ النحرير ان المادية الشيوعية **الماركسية** لم تكتفي ايضا بالحادها فقط بهذه الخطوة من البحث عن منشأ الاديان والدعوة الى الثورة والالحاد فيها ،بل انها طرحت مشروعها الفكري والعلمي لخدمة هذا الالحاد والتنظير لدعمه ورفده عندما طرحت نظريتها المعرفية **الماركسية** على اساس الماديةوعندما طرحت من الجانب الاخر ديالكتيكها المتصارع في سبيل زعزعة اي ايمان بفكرة وجود حقيقة ثابتة؟.

٤- **نظرية المعرفة والديالكتيك:** لم يستهزء احد من العاقلين في هذا العالم بالفلسفة والفلاسفة العقليين ، بقدر ما استهزء ماركس بهم ، وبافكارهم وبرؤاهم الفلسفية في

مفصلي نظرية المعرفة من جهة ، ومفصل نظرية الحركة (التطور بالتعبير الشيوعي المادي) من جانب اخر.!! كان الفلاسفة العقليون عندما يحاولون ان يقيموا المعرفة الانسانية ، ويدرسوا مناهلها ومنابعها الواقعية ، فانهم يخلصون الى حقيقتين: **الاولى**: ان الانسان بأمكانه ان يستحصل على المعرفة بواقعية وليس بمثالية ذاتية كما كانت تطرحه مدرسة افلاطون المثالية التي ترى وجود الاشياء في مخيل الانسان وليس في خارجه.!

الثانية: هي ان الانسان بامكانه ان يصل من خلال عقله الى الحقائق الواقعية الخارجية الثابتة ، بحيث ان المعرفة الانسانية تتمكن على هذا الوعي ان تدرك الواقع الخارجي الذي هو بدوره يمتلك الحقائق الثابتة والمتغيره في الاشياء.!! جاء ماركس بعد ذالك ليتشدق انه اكتشف سرّ الاسرار الكونية في داخل الانسان وخارجه ، ليحكم على نظرية المعرفة وعلى حركة الكون وقوانينه الكلية بالاتي :

اولا: ان افكار الانسان ونظراته وبالمحصلة معرفته الكاملة ماهي الا انعكاس مادي عن الواقع الخارجي لحياته.!

ثانيا: ان حياة الانسان الخارجية حياة قائمة على المادة لمتغيرة والمتحركة والمتطورة والغير متوقفة لاغير.!

ثالثا: قانون حركة هذه الحياة الخارجية قانون ديالكتيكي يخضع لحركة صراع دائمة يكون فيها التطور عملية ولادة لشئ جديد مع نفي شئ قديم ، وهكذا كل حقبة تلد جديد يصارع قديم لينتصر عليه اخيرا ليلد الجديد شيئا جديدا اخر يقوم بعملية الصراع الازلية ليصبح الجديد قديما والقديم جديدا:

رابعا: ان المتحكم الحقيقي ،بحركة وعملية هذا الصراع الديالكتيكي الازلي القائم في قلب حياة اي مجتمع هي وسائل الانتاج الاقتصاديةفكيفما تكون هذه الوسائل الانتاجية تكون على غرارها صورة الصراع الاجتماعي وماهية افكار المجتمع وتصوراته وقيمه وتنظيراته.

خامسا: وعلى هذا الاساس كانت ماهية المعرفة الانسانية محددة بانعكاسها عن الواقع المادي اولا ، ومتحركة ومتطورة مع حالة الصراع داخل الواقع الاقتصادي المعاش للمجتمع ثانيا.!

سادسا: اي حديث عن حقيقة ثابتة او اي شئ ثابت في فكر الانسان ومنظومته المعرفية هو حديث خرافة واسطورة ولاعلمية مطلقا ، بل هو حديث عن تحجر وجمود ليس له من العلم والفكر اي رصيد محترم ، بل هو اشبه بنتيجة مخالفة قانونيا لمقدماتها

الطبيعية.!! وبهذا قررت الشيوعية **الماركسية** المادية: ان الاديان على فرض انها افكار او قيم او اخلاقيات معرفية ما ، فانها لاتعدو ان تكون منعكس فكري لحقبة معينة من التاريخ البشري ، والتمسك بها او الايمان باستمراريتها الفكرية والقداسية والاخلاقية والقيمية.. ، ماهو الا ايمان بخرافة مناقضة للعلم من جهة ومناقضة لحركة التطور القانونية في الكون والعالم من جانب اخر وعلى هذا الاساس ، فان الايمان العلمي يقتضي الحكم على **الدين،** كفكر، او كمعرفة بانه شئ ينتمي للقرون ماقبل الصناعية عندما كان الفاس اليدوي ، هو وسيلة الانتاج المتاحة للانسان في هذه الحياة ،وعندما كان الادراك البشري لايعلم من قوانين الطبيعة اي سرّ من اسرارها القانونية ، اما في عصر العلم والتكنلوجيا والصناعة والمكننة ،لايمكن ان يكون للدين اي وجود فكري او قيمي محترم داخل حياة الانسان وخارجه ، بل وانتفت الحاجة للاديان وافكارها وتشريعاتها وقيمها واخلاقها ايضا ، بعدما اصبحت عبئا وتخلفا واسلحة بيد اناس يحاولون قمع الثورية البروليتاريا التي تريد ان تتحرك مع تطور الحياة وعملية صراعها المستمرة.!!نعم بهذه الرؤية والفكرة طرحت الشيوعية **الماركسية** المادية الحادها (العلمي) على اساس انه الحاد ينطلق من الفكر والعلم في جبهة صراع واحدة!!! والحقيقة ان الاشكالية **الماركسية،** الشيوعية ،المادية نحو المعرفة ونحو قوانين الحياة وحركتها الطبيعية ، انها وقعت تحت وطأت ظلمات فكرية بعضها فوق بعض كما يعبر القرآن الكريم عن ذالك بقوله سبحانه وتعالى(والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمئان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب ،أو كظلمات في بحر لجيٍ يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا اخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور / ٤٠ / النور.!! وبالفعل وللوهلة الاولى ترى ان الرؤية المادية الشيوعية في المعرفة وقوانين الحياة ، وببريقها السرابي الخادع على اساس انها ماء الحياة ، ولكن وبعد تأمل بسيط فيما طرحته المدرسة المادية **الماركسية في** هذين المفصلين المعرفيين سيكتشف اي انسان منّا انه يتبع سرابا لاغير ،وليس له اي سند قانوني او علمي يذكروسرعان ماسوف يصطدم بالحقيقة الثابتة والقانون الفعلي في هذه الحياة ((الله سبحانه)) وهو امامه ، ويكتشف عندئذ انه كان داخلا في ظلمات فكرية لها اول ماركسي مادي وليس لها اخر ، ظلمات في بحر لجي متلاطم الامواج وفي ليل مظلم بلا ضوء لبصيص قمر ، اذا اخرج يده لم يكد يراها من ظلمات الواقع وظلمات الابصار وظلمات العقول والافكار وأنفاق المتاهات ، ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور.!! وعلى هذا الاساس نحن

بحاجة للتأمل في ظلمات الفكر الماركسي لندرك من اين كانت البداية وكيف ينبغي ان يكون المخرج منها؟.

٥- الظلمات الفكرية للمادية الشيوعية:

اولا: الظلمة الاولى في نظرية المعرفة إن الظلمة الاولى في الرؤية **الماركسية** المادية تأسست من مقولة :((ان افكار الانسان وتصوراته وكل معرفته لها منفذ علمي ومعرفي واحد لاغير هو واقع الانسان المادي الخارجي فقط.!! وهذه الظلمة **الماركسية**، مع انها حكم فيه تحكم وليس عليه اي برهان ودليل عقلي او علمي مقنع ، الا انها هي بداية طريق المغارة المظلمة ، الذي يدخل فيها اي ماركسي شيوعي مادي ملحد ينتمي للفكر المادي الشيوعي ، فهي تقرر ومنذ البداية ان منفذ المعرفة الانسانية الوحيد هو المنفذ الواقعي المنعكس من خارج حياة الانسان ،وعلى هذا الاساس حكمت الشيوعية على العقل والمعرفة الانسانية كلها بالاعتقال للمادية الخارجية بدون ذكر للاسباب المنطقية والعلمية التي تحتم علينا رهن المعرفة والعقل البشري كله للمادية الواقعية لاغير.!! نعم ماهو المقصود الشيوعي المادي من رهن الذهنية البشرية كلها بواقع المادية الخارجية؟. وماهي منعكسات هذه الرؤية لنظرية المعرفة الانسانية؟. سؤالان سيبرزان في حال معرفتنا للتوجهات الفكرية المادية الشيوعية لنظرية المعرفة **الماركسية** هذه!!. وفي الحقيقة ان المادية **الماركسية** ارادت من خلال طرحها للمعرفة الانسانية ، وربطها بالخارج المادي فحسب ان تقول : ان ليس هناك اي منافذ اخرى ومنابع مختلفة عن المادية ، هي التي تتمكن من تموين، ورفد المعرفة الانسانية ،بمعرفة صالحة للاعتماد عليها علميا واحترامها فلسفيا وفكريا ،اما القول ان هناك وحيٌ (مثلا) يهبط من السماء رساليا ليغذي العالم البشري بالمعرفة، او القول ان للعقل البشري امكانية في اختراق الجدار الحديدي للمادية ، لاختراع او انشاء معارف، وحقائق اخرى لاتخضع للمادية في نشأتها ....الخ فكل ذالك ماهو الا اساطير ووهم لايمت للعلم والمعرفة بصلة واقعية ومن هنا كان الايمان بالاديان وبالرسل وبالرسالات، او الايمان بالمبادئ العقلية او الثوابت الاخلاقية ، وغير ذالك كله ايمان بتوافه ليس لها من العلم ولامن الفكر في **الماركسية** اي رصيد او اعتراف او احترام.!! اضف الى ذالك ان **الماركسية** المادية الشيوعية من حيث تعلم او من حيث لاتدرك ، فان ربطها هذا للمعرفة الانسانية بالواقع المادي المتحرك لاغير ،فانها اسست لاعظم انغلاق فكري في الوجود البشري على الاطلاق ، ومع ان **الماركسية** والماركسيون يتشدقون دوما بالعلمية والتطور والانفتاح .....الخ ، الا انها بالفعل الفلسفة الوحيد التي تمكنت من ادخال العقل البشري كله في معتقل المادية المظلمة لاغير ، ورهنته بالاكراه لفكرة ان المنفذ الوحيد

لتصوراتك الذهنية والابداعية هو هذا الحيز فحسب وهذا (مع الاسف) ما انعكس فكرياً ونفسياً، وسلوكياً ايضاً على كل المنتمين للشيوعية والمؤمنين بفكرها ان يكونوا اناساً منغلقين وماديين وجافيين الى ابعد الحدود الفكرية والجمالية والفنية ...وغير ذلك الكثير بحيث ان الجمود والانغلاق الفكري لدى الشيوعيين منشأه الاصيل من فكرة ، او رؤية نظرية المعرفة **الماركسية** ، الذي جعلت من الفكر الانساني تابع للمادية الخارجية فقط.!!
صحيح في الجانب الاخر طرحت الفلسفة العقلية (الاسلامية) رؤيتها لموضوعة منابع المعرفة الانسانية في نظرية المعرفة ، وأكدت ان للعقل البشري قدرة وامكانية انفتاح غير مقيدة بحدود المادة ، وان للعقل الانساني امكانية التملص من المادية الخارجية لصناعة القوانين الفكرية والاخلاقية والقيمية الثابتة، وهكذا للعقل البشري القدرة على ليس فقط الخضوع لقوانين العالم الخارجي ، بل والتفاعل معه ، ورصده واستخلاص القوانين الثابتة من حركته) جميع القوانين العقلية الفلسفة كمبادئ العلة والمعلول ومبدأ السببية ومبدأ عدم اجتماع النقيضين ، وكذا القوانين الطبيعية كقانون الحركة وقوانين الجاذبية وقوانين الغليان وقوانين الانشطار الذري وقوانين التفاعلات الكيميائية ، وكذا قوانين الرياضيات ....الخ) الذي تؤكد هذه القوانين ان للعقل ادراك ابعد واوسع من خضوعه فقط للمادية، وبما في ذالك قانون الديالكتيك او حركة الصراع **الماركسية** الذي تؤكد **الماركسية** المادية نفسها على اساس انه القانون الثابت الوحيد في هذا العالم والذي لايتغير، ..... كل هذا طرحته المدرسة العقلية الفلسفية في قبال ما طرحته المدرسة **الماركسية** المادية لتصل الى نتيجة((ان منافذ المعرفة العقلية الانسانية اوسع بكثير من قيود المادية)) ومع ذالك بقت المادية **الماركسية** متمسكة برؤيتها المادية على اساس ان المنفذ الوحيد للمعرفة الانسانية هي حركة الواقع الخارجي المادي لاغير.!!

ثانيا: الظلمة الثانية في قانون الديالكتيك وهو القانون القائل بعملية الصراع المسيطرة حركيا على عالم الانسان الخارجي.!! والظلمة في هذا القانون ماركسيا شيوعيا ماديا هي ليس في وجوده خارجيا اوعدم وجوده في عالم المادة الاجتماعي الانساني بل في الفهم الشيوعي المادي لقوانين الحياة القائمة في داخله ، فالعالم البشري بما فيهم اصحاب الفلسفة العقلية الاسلامية مجمعون على ان العالم الطبيعي والاجتماعي الانساني هو عالم خاضع لقوانين الحركة وقوانين التحول وقوانين التطور وغير ذالك لكن الاختلاف بين الرؤية المادية الشيوعية المنغلقة لهذه القوانين ،وبين الرؤية العقلية الفلسفية هو في كون الشيوعية **الماركسية** لسبب او اخر (يُقال انها اسباب سياسية بالدرجة الاولى وليس فكرية ولا علمية) ارتأت الشيوعية المادية ان تنظر لعملية الحراك الطبيعي والاجتماعي هذا على اساس

انه حراك (صراع وديالكتيك وتناقض)مما يجعل العالم الخارجي كله بما فيه عالم الانسان يخضع لعملية حركة صراع مدمرة يدمر فيها القانون الجديد في كل شئ عالم ومحتوى القانون او القوانين القديمة لاغير ، وبعد هذا اعلن ماركس ، عبقريته المنقطعة النظير، باكتشاف ماهية قوانين الحياة والكون والطبيعة والتاريخ الديالكتيكية المتناقضة هذه ، وانها قوانين تتحرك بماهية وعملية صراع ينفي فيها الجديد القديم ، وبعدما يصبح الجديد قديما يولد نفي النفي لينتقم الجديد من القديم الجديد وهكذا.!! هل فعلا ان هناك قانون يتحكم في العالم ديالكتيكي يعتمد صيغة او حركة الصراع الغير منتهية هذه ؟.

أم ان هناك قوانين وحركة وتطور في الحياة لكن ليس لها علاقة لابالتناقض ولابالصراع ولابالتدمير وغير ذالك؟. هذا سؤالان فكريان وعلميان ليس لهما اي علاقة بصراع سياسي او ايدلوجي ، وانما طلب معرفة حركة قوانين الكون والحياة والمجتمع .....، هي بالفعل معرفة من اجل الفكر والوعي والفلسفة والعلم اكثر بكثير من انها معرفة تصب في حيز سياسي او نفعي او ماشاكل ذالك.!! في الفكر المادي الماركسي الشيوعي اي اعتراض او طلب معرفة او نقد لهذه الرؤية الديالكتيكية يعتبر جريمة بل ويعتبر وبسرعة البرق على اساس انه جمود وتخلف ونظرة للحياة تريد ان تقول بوجوب عودة الحياة للحياة الحجرية ليس الا ، بينما في الواقع ان المعرفة غير متوجهة هل الحياة متحركة ومتطورة او انها جامدة ومتحجرة ؟، وانما متوجهة الى معرفة كيفية هذه الحركة وهل هي حركة (تكامل) وندية ام حركة صراع وتناقضية؟. من خلال تشبث الشيوعية المادية بفكرة الديالكتيك وفكرة الصراع وفكرة التناقض ، فرضت هذه المدرسة على نفسها وهم : انه وبما ان الحياة متطورة ومتحركة بعدة اشكال متناقضة ، وبما ان هذه الحياة المادية هي فقط مصدر المعرفة الانسانية ، فعلى هذا المنطلق لابد ان تكون جميع افكار الانسان ومعتقداته وتصوراته ايضا وتبعا لحركة الحياة كذالك متغيرة ومتطورة ومتحولة ومتناقضة كل يوم وكل جيل وكل حقبة تاريخية انسانية بشرية.!! إذن بسبب ان قانون الصراع هو الحاكم على حياة المجتمع، اضطرت بالبداهة ان تعتقد الشيوعية المادية ان تقول بتطور او تحول او تناقض تصورات الانسان وافكاره ومعتقداته وقيمه ، وعلى هذا لايصبح من المنطقي حسب الرؤية المادية هذه القول بثبات اي فكرة او معتقد او تصور للانسان ، لان كل هذه المنظومة المعرفية خاضعا حتما لتطورات وتناقضات وصراعات الحياة الخارجية.!! هذا طبعا بعكس من يؤمن بالفلسفة العقلية التي تقول بان المعرفية الانسانية اولا ليست هي رهينة مادية وثانيا قانون الحركة والتطور في الحياة لايقوم على بنية الصراع ونفي النفي ليكون هناك عدم ثبات اي فكر انساني او اخلارقي او معتقدي ،

وانما هناك حركة (تكامل جوهرية) تتحكم في العالم الخارجي للانسان تكون فيها الحركة عبارة عن عملية ولادة تراكمية للاشياء من القوة الى الفعل على طول خط حركة الحياة وتطورها المستمر.!! الان اذا سألنا وما هو مبتغى الشيوعية المادية بفهم حركة وقوانينن الحياة بصيغتها الصراعية والتناقضية؟. لقلنا ان الهدف من كل هذه الرؤية المظلمة هو توظيف الفكر والعلم والفلسفة للمصالح السياسية لاغير.!!! نعم ففي قانون يحكم العالم والانسان باسم الصراع والديالكتيك نستطيع ان نقنع اي انسان ساذج على ان حركة قوانين الحياة والعالم قائمة على عملية الصراع هذه وان صراعه مع الآخر قدر طبيعي وقانوني وحتمي في هذه الحياة ، وبهذا عندما ندعوا طبقة فقراء وعمال للثورة على باقي طبقات المجتمع لابد ان يكون لدينا مستمسك حتى ان كان وهما الا انه يستطيع استغفال الابرياء من بني البشر على اساس انه علمي وتطوري ، وبهكذا وعي نستطيع تحشيد الجماهير العظمة ، للتمرد على الثابت والمقدس في حياتها سواء كان دينيا او اخلاقيا باعتبار انه وهم وليس هناك اي ثابت فكري على الحقيقة ، ونستطيع كذالك لتمرير قضية الثورية وانها من ضمن السنن الكونية التي لاتؤخذ الحقوق الا من خلالها التناقضية.!! طبعا الان هناك من سوف يأخذ هذا الطرح الذي نطرحه لمعرفة الدوافع الشيوعية المادية بتبني فكرة الديالكتيك والصراع على اساس انه دعما للظلم والاستبداد والسرقة الراسمالية ، من منطلق ان من يدعوا لعدم الصراع فهو حتما مع الخضوع والذلة والاستسلام.!! والحقيقة انه ليس هناك من رابط يربط الثورية او التغيير او الحركة او التطور بالفكرة المادية الشيوعية ، ليقال ضد كل من ينتقدها على اساس انه ضد الثورية وضد التطور ، ولكن هناك رؤية فوضوية سياسية ، تحاول استغفال بني البشر ، ببعض الشعارات البراقة التي تطرح الحرية والديمقراطية مثلا من جهة وتطرح بنفس الوقت الدكتاتورية والظلم من الجانب الاخر ، ولتقول في النهاية: ان الديالكتيك والصراع يحتم الايمان بالديمقراطية من جهة وبدكتاتورية البروليتارية من جانب اخر.!! ومثل هذا الفكر خطره في كونه من اتعس الافكار التي استغلت الانسانية المعذبة وامالها العريضة ، لتفلسف الاجرام والسرقة والاستغفال باسماء مستعارة وجميلة وجذابة ، بل ولتسرق مضمون العلم الذي كل الفكرة **الماركسية** المادية بالنقيض منه لتختطفه وتتاجر بالعلم كما بالفن كما بالفكر والفلسفة من اجل الوصول الى السلطة وخلق الفوضى واعتداء المجتمع بعضه على البعض الاخر وظلم الانسان لاخيه الانسان تحت مبررات وذرائع لايقال عنها الا انها ابشع بالفعل من ظلم السرّاق الرسماليين والمنحرفين الكنسيين الدينيين.!! صحيح يبقى الكثير في هذه المدرسة المادية **الماركسية** الالحادية الذي بحاجة الى مناقشة وتعرية ، وخاصة في

مجال الترويج للالحاد ضد الاديان بصورة خاصة ، وضد الثوابت والاخلاق والحرية والكرامة واستقرار المجتمع .... بصورة عامة ولايكفي بالفعل ابراز المفاصل الفكرية فحسب لهذا الالحاد الديني في المدرسة **الماركسية** ، بل كان ينبغي علينا دراسة ايضا جميع مفاصل هذه المدرسة ومفصل مفصل ، ليدرك القارئ ان هذه الفكرة ، بالاضافة الى انها ابعد شئ عن العلم ، والفكر والفلسفة والانسانية، هي كذالك المدرسة ، التي ان اختطفت الابرياء فكريا وعقليا وثقافيا ...فانها ستقودهم الى جحيم بشري دنيوي يكفر بكل القيم الانسانية والمواثيق والعهود البشرية ، لينتقل من انسان ينبغي ان يحمل قلبا وروحا الى انسان يحمل جثة مادية لاتشعر ولاتحس ولاتنبض بالحياة ابدا.!

الانغلاق البنيوي في الفكر الشيوعي الديالكتيكي الماركسي

مايميز البنيوية الفكرية والمفاهيمية الماركسية الديالكتيكية المادية الشيوعية انها من البنيويات الفكرية ذات القالب الجامد الواحد بحيث ان أفتراض اي رفع للُبنة من اللُبنات البنائية للفكر الماركسي سيفضي حتما هذا الافتراض الى انهيار البناء الفلسفي برمته لهذه الفكرة الماركسية التي بُنيت اساسا على لبُنات تراكمية بعضها فوق بعض لتشكل هرمية فلسفية عالية الجدار ومرتبة ترتيبا هندسيا معقدا للغاية لايقبل المرونة وغير قابل للتعديل او اعادة الصياغة بشكل مختلف عن مابُنيت عليه من الاساس.!! فمثلا عندما يذكر مصطلح ((الملكية الخاصة)) في الفكر الشيوعي الماركسي فليس هذه المفردة هي قطعة بنائية منفصلة عن جسد وبنية الفكر الماركسي العام الذي يصل قاعدة الهرم بقمته العلمية او الفكرية ، او انها ساحة مضافة الى مساحات الفكر الديالكتيكي الاخرى المتجاورة بعضها مع البعض الاخر والتي بالامكان فصلها ودراسة محتوياتها باستقلالية وبدون ان تتأثر باقي اجزاء المنظومة الفكرية الديالكتيكية الاخرى بهذا الفصل او هذا النزع لمفردة من مفردات هذه المدرسة الفكرية الايدلوجية.!! بل ومن خلال القراءة البنيوية للفكر الشيوعي الماركسي المادي يتبين للباحث النبه ان مجمل الفكرة الماركسية قد بُنيت بشكل لايقبل فصل اجزاء اعضاءها او انتزاع بعض مفاهيمها لدراستها مستقلة عن الاجزاء الاخرى او النظر الى هذا الجزء او ذاك على اساس انها اجزاء تحمل نواة الاستقلالية عن البنيوية العامة للفكرة الديالكتيكية الماركسية وبالامكان دراستها او بحثها او الغائها او الاعتراف بهامن خلال البحث والدرس المستقلّ ولهذا اصبحت فكرة ((الملكية الخاصة)) في بنية الفكر الشيوعي الماركسي المادي حالها حال اي فكرة اخرى ((كالحتمية والديالكتيك والثورية وفائض القيمة وانعكاس فكر المجتمع من خلال حركة وسائل انتاجه الاقتصادية ....الخ)) داخل

منظومة الفكر الماركسي التي تتحلى بكينونتها واصالتها العامة التي تعتبر معاقد لشبكة واسعة من الافكار الماركسية المتراكبة بعضها فوق البعض الاخر ، بحيث ان قيل ان هناك اي تفكير بالغاء فكرة :((ان الملكية الخاصة هي سبب دمار وشقاء البشرية كلها منذ وجدت على هذه الارض الى يومنا هذا)) من الفكر الماركسي المادي الديالكتيكي فستكون النتيجة وحسب البنيوية الفكرية للنظرية الشيوعية ان البناء الفلسفي كله سينهار بالتمام ان اريد لفكرة من الفكر الماركسي الشيوعي ان تلغى او تعدّل او حتى يفكر برفعها من قائمة الاولويات الفكرية والفلسفية للايدلوجية المادية الثورية الشيوعية .!! وعلى هذا الاساس كانت الفكرة او النظرية الماركسية المادية الشيوعية هي في بنيويتها الفكرية كلٌ لايقبل التجزيء ابدا او التفكيك في بنيته الفكرية ، وهذا ماجعل الماركسية القديمة والحديثة على اساس انها نظرية متكاملة البنية ومدعية لامكانيتها الفلسفية في فهم العالم والكون والحياة والانسان بكافة قوانينه الفكرية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية وغير ذالك ، وهذا ايضا مادفع النظرية المادية الديالكتيكية الشيوعية ان تدخل انفها في كل جزئيات الحياة البشرية لتعطي في مقابلها رؤية تشرح وتفسر حركة هذه الحياة وكيفية ينبغي ان ترى وكيف ينبغي معالجتها فكريا ديالكتيكيا او علميا او فنيا او الى مالانهاية من هذه النظرات الفكرية التي تعرضت للانسان وفكره وللدين وموضعه وللطبقة ونموها ولوسائل الانتاج وعملها وللتاريخ وتناقضاته وللفسلفة والميتافيزيك ...... وحتى علم النفس والاحلام والفن والموسيقى كل ذالك تدخلت فيه النظرية الماركسية الشيوعية المادية على اساس انها نظرية تمتلك كل الابعاد الفكرية والفلسفية التي تؤهلها لاعطاء نظرة كونية قابلة للفهم والادراك واصابة الحقيقة المطلقة.!! وبالفعل ومن خلال هذه التكاملية في البنيوية الفكرية الماركسية وجدنا ان التماسك البنيوي الفكري لهذه الاطروحة يعتبر من اهم المميزات التي ان تعرض لها اي عمل تفكيكي او تغييري او تقييمي جديد سيخل بالتوازن البنيوي القائم عليه هذه الفكرة برمتها وربما يخاطر بهدم كل المنجز بمجرد التفكير برفع لُبنة من هذه الفلسفة العامة او نقد مفاعيلها او هدم قيامتها الفكرية.!! ومن هنا يتبين ان اي اعلان فكري او ايدلوجي سياسي يحاول القول او التنظير الى امكانية اعادة القراءة في الفكر الماركسي او الغاء اي بند من بنوده الفكرية المتراكمة على اساس اخذ الشيوعية مثلا بلا ماديتها او اخذ وتبني الديالكتيك بعيدا عن الالحاد وضرب الاديان او اخذ الاشتراكية وعدم الاعتراف بسرطان الملكية الخاصة في هذا الفكر على اساس امكانية الجمع بين الشيوعية من جهة كمنظومة فكر ايدلوجية والاعتراف بالملكية الخاصة من

جانب اخر .... اي محاولة سياسية من هذا القبيل فانها ماهي الا محاولة التفاف سياسية ليس لها اي قيمة فكرية ماركسية شيوعية ديالكتيكية حقيقية ، وهذا كله من منطلق ان منظومة الفكر الماركسي الشيوعية العامة وبنيويتها الفكرية:

اولا: لاتقبل اي تعديل حقيقي بتراكميتها الفكرية التي ينبني بعضها على البعض الاخر بشكل عضوي لايقبل الفصل او اعادة التشكيل من جديد او ادخال ماليس منه فيه.!

وثانيا : لان الفكر الماركسي الشيوعي نفسه فكر غير قابل للمرونة والكسر ليُعاد ترتيبه بشكل مختلف عن ما اسسه الآباء الاولون لهذه المدرسة الايدلوجية السياسية المعقدة.!!

نعم القارئ الجيد للفكر الشيوعي المادي الديالكتيكي الماركسي سيكتشف حتما ان هناك بنيوية حديدية داخل هذا الفكر لاتقبل اي اعادة ترتيب داخلي او فصل جزء من اجزاء جسد هذه المنظومة الفكرية المتصلبة الشرايين ، فالملكية الخاصة موضوع مثلنا السابق مثلا، ليس هي فقط مجرد فكرة هامشية ليُقال اليوم على لسان الشيوعيين المنهزمين الجدد: ان هناك امكانية لاعادة النظر في الفكر الشيوعي الديالكتيكي ودمج الملكية الخاصة والاعتراف بها في الفكر الشيوعي الحديث.! وكذالك عندما يرّوج سياسيا انه : بالامكان الجمع بين الفكر الاشتراكي الشيوعي الديالكتيكي من جهة والدين والمقدس واحترامه والاعتراف به باعتباره امر شخصي لاعلاقة للفكرة الشيوعية به او لامساس بينه وبين وجود المقدس داخل الانسان الشيوعي.!!فمثل هذا الطرح هو:

اولا: لايدرك بالفعل ماتعنيه الموازين الفكرية الماركسية الشيوعية العامة التي تعتبر قوانين في بنية الفكر الشيوعي الذي يُقاس عليها ماهو ديالكتيكي شيوعي علمي حقيقي او غير ذالك.

وثانيا: يعني ان القارئ غير جيد او المنتمي لايفهم معنى الماركسية والشيوعية الديالكتيكية الحقة وكيف انها فكرة متكاملة غير قابلة للتجزيئ والفصل في داخل كل منظومتها الثقافية والايدلوجية.!!

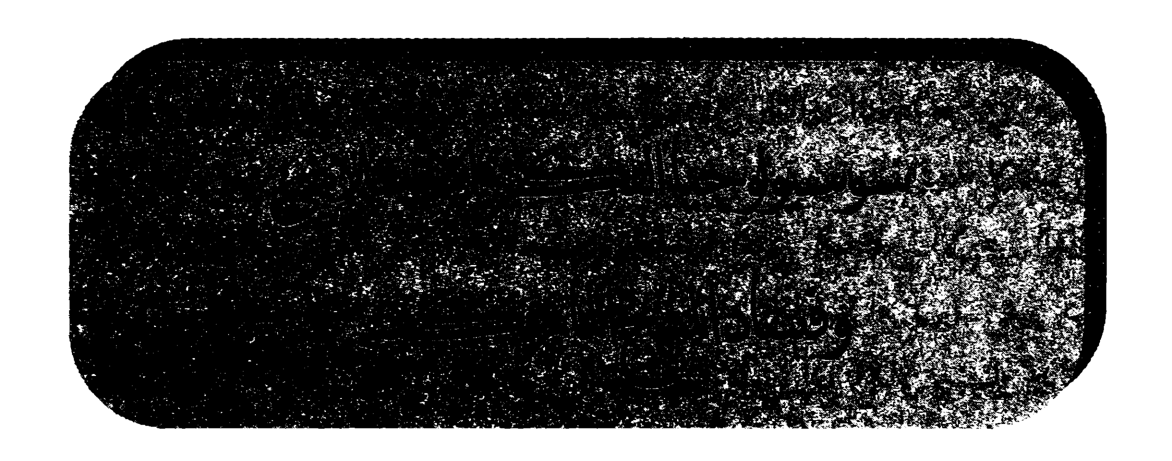
وعلى هذا الاساس فعندما قالت الشيوعية الديالكتيكية : ان الملكية الخاصة هي سبب الشرور البشرية كلها ، وسعت هذه الشيوعية لرفعها من القواميس البشرية الاقتصادية وغير الاقتصادية فلم تكن هذه الماركسية تسعى فقط لتقييم الملكية الخاصة في جانبها الاقتصادي فحسب ليُقال اليوم على لسان انصاف الشيوعيين انه بالامكان اعادة النظر في قضية الملكية الخاصة والقبول بها شيوعيا.! لا بل كانت الشيوعية الماركسية الديالكتيكية تنظّر ضد الملكية الخاصة على اساسها الواقعي والحقيقي باعتبار ان ((حقيقة الملكية))

الخاصة هي الشرّ ولاحقيقة جوهرية لها غير ذالك ، ولايمكن على اساس هذا الفهم الشيوعي للملكية الخاصة ان يعاد تقييم حقيقة الملكية الخاصة او القبول بأضافة تسمية جديدة لها ليقال ان جزء من الملكية الخاصة شرير والاخر غير ذالك.! كلا بالمطلق فالرؤية الشيوعية كما ذكرنا لها بنيوية ثابتة وغير قابلة لاعادة التسميات والقراءات ولها حتمية ولها رؤية كما تدعي علمية تصيب الحقيقة وجوهر الاشياء ،... وعندما قررت ان الملكية الخاصة في ايدلوجيتها الفكرية انها شرّ مطلق ركبت على هذه الحقيقة شرعية الثورية وسفك الدماء وحق القتل على الذين يؤمنون بحقيقة الملكية الخاصة وانها محترمة او تستحق الاحترام ، وركبت ايضا رؤيتها الاقتصادية على اساس حتمية الانهيار لهذه الملكية التي تحمل بداخلها نقائضها ووصول المجتمع الى الشيوعية السعيدة التي سوف تهب الانسان حقوقه بلا ملكية وغير ذالك.! وعلى هذا فسيكون اي الغاء فكري لشرور الملكية الخاصة من قواميس الفكر المادي الشيوعي هو ليس فقط الغاء لمفردة هامشية في بنية الفكر الشيوعي ، وانما هو الغاء للتبعات البنيوية ايضا لينهار صرح الثورية الشيوعية التي ركّب بالاساس لاجتثاث الملكية الخاصة ، وينهار حلم الشيوعية السعيدة التي رسمته الماركسية للعالم باعتبار ان دمار الملكية الخاصة هو الموصل للعالم الشيوعي السعيد ، وتنهار ايضا فكرة وسائل الانتاج التي خلقت وتخلق كل شيئ ، وتنهار فكرة الحتمية في النصر، وتنهار الشيوعية برمتها كايدلوجيا انبنت على لُبنة كيفية التخلص من الملكية الخاصة.! وهكذا في كل البنيوية الفكرية للشيوعية المادية تجد انها قالب واحد لايقبل التجزيئ او اعادة التشكيل، فاذا اراد احدنا (مثلا) ان يدخل الايمان بالغيب والله والاديان والميتافيزيك على الفكرة الشيوعية ليعترف بالاديان او يدعي احترامها فهو بهذا اما ان يكون مخادعا لنفسه وللعالم ، وإما انه لايدرك ان الشيوعية كفكرة وايدلوجيا وانتماء لاتقبل بنيتها الفكرية والثقافية اي اعتراف بشيئ خارج عن الديالكتيك والمادية ، فالديالكتيك قانون اساسي وقاعدة رئيسية من بنية الفكر الشيوعي ، ولايمكن لاي مفكر يريد ان يحافض على مميزات الفكر الشيوعي وايدلوجيتها الفلسفية والعلمية ان يدعي انه يمكن له التنازل عن الديالكتيك القانون العام للفكرة الشيوعية ، فلا شيوعية بلا ديالكتيك ومادية ولاديالكتيك ومادية بلا شيوعية ، وكل ذالك ايضا هو بالنقيض تماما عن اي فكر ديني او ميتافيزيقي او غيبي او غير ذالك مما يتصل بشؤون المقدس والاخلاق والمغتقدات غير الشيوعية ولا الماركسية ولا المادية.! ثم حتى لو ان هناك من ينظّر لامكانية التنازل عن المادية والديالكتيك داخل الفكر الشيوعي في سبيل الاعتراف بغير الديالكتيكي والمادي

مثل الديني والميتافيزيقي ، كما حاول البعض ان يتنازل عن شرّية الملكية الخاصة ويعطيها اسما جميلا اخر ، نقول حتى لو فرض ان هناك من يريد اعادة النظر في بنية الفكر الماركسي الشيوعية العامة ليتنازل عن جزء مادي من اجزائها كي لايتضارب مع معتقدات ودين ومقدسات المجتمع ، فانه سوف لن ينال النجاح في مسعاه هذا ابدا بسبب: ان اي جزء من اجزاء منظومة الفكر الشيوعي البنيوية القائمة لاتقبل ابدا انفصالها عن باقي الاجزاء المتراصة والمتراكبة والمستند بعضها على البعض الاخر الباقي ، ومحاولة رفع الديالكتيك او المادية الالحادية الشيوعية او الملكية الخاصة او .....غير ذالك كل هذا يعني في حقيقته انهيار كامل لبنيان الفكرة الشيوعية التي ان انهار منها جزء انهار الجسد الفكري البنيوي الشيوعي كله وعلى الاتمام!!؟.

على الشيوعيين الجدد ان يدركوا حقيقة التماسك البنيوي لفكرهم الماركسي كي لايصابوا بازدواجية المفاهيم عندما يحاولون ترقيع الفكرة بعدة الوان متناشزة بينما هي لاتقبل الا لون واحد فقط.!

وعلى الآخر غير الشيوعي ان يدرك حقيقة هذا الفكر الديالكتيكي الماركسي المادي وبنيويته الحديدية التي لاتقبل لاداخل ولاخارج عنها ، ولايعتقد انه بأمكانه ان يكون متدينا اخلاقيا وبنفس الوقت شيوعيا ماديا، او يكون راسماليا يؤمن بالملكية ويقنن لأحترامها وبنفس اللحظة يساريا يناضل من اجل وصول البشرية للمجتمع الشيوعي السعيد او يكون يمينيا محافظا وهو يعتقد انه ثوريا فوضويا قابلا للانفجار ومعتمدا على الطبقة لصياغة التاريخ.! لا لايمكن للانسان ان يكون منتميا فكريا لمدرسة وبنية وايدلوجيا ورؤية وثقافة ، وسالكا اخلاقيا واجتماعيا ونمطيا لشيئ مختلف عن ما انتمى اليه فكريا بالتمام وهذا مادعانا لنكتب حول البنية الفكرية للشيوعية الماركسية وكيفية انها تلد سلوكها واخلاقها ومجتمعها المادي لاغير ولايمكن لنا تصور فكر شيوعي يلد مجتمعا غير مادي.!



● د. محمد مورو

لم يقتصر أمر الإفساد في حياتنا الثقافية على مجرد نقل وترديد القيم الغربية والدعوة إلى الثقافة الغربية بمعزل عن التراث والوجدان ولا على التتلمذ على يد المستشرقين فيما يخص التراث واللغة بل والدين ونقل ما يقولونه، برغم أن هؤلاء المستشرقين إما متآمرون وإما سطحيون؛ لأن نشأة الاستشراق كطليعة للاستعمار وكذا عدم قدرة المستشرق على فهم عميق لأسرار اللغة والآداب والتراث والدين بسبب نشأته في لغة وثقافة مغايرة، جعل من غير العلمي ولا الموضوعي التتلمذ على يد هؤلاء المستشرقين، وجعل هذه المسألة بمثابة مأساة كبيرة وإفساد ثقافي لا نظير له.

لم يقتصر الأمر على ذلك، بل وصلت الأمور إلى حد استخدام أساليب البحث الاجتماعي التي نشأت في الغرب والمدارس الاجتماعية المختلفة التي نشأت في سياق ثقافي وحضاري مختلف، وإخضاع تاريخنا وتراثنا بل ونصوصنا المقدسة من قرآن وسنة لهذه المدارس العلمية الاجتماعية الغربية، وبدهي أن هذا الأمر على ما فيه من خطورة يفتقر إلى الحد الأدنى من العلمية؛ لأنه لا يمكن إخضاع سياق ثقافي وحضاري معين لأساليب البحث الاجتماعي التي نشأت في سياق ثقافي وحضاري مغاير.

ووجدنا دكاترة من أمثال: طه حسين وحسن محمود وعبد العزيز الأهواني ومحمد عودة ومحمد الجوهري وحسن حنفي وعبد المنعم تليمة وطيب تيزيني ووداد القاضي وعبد الأمير ديكس والجابري والحبيب الحنحاني وأحمد عباس صالح وعبد الرحمن الشرقاوي وأحمد صادق سعد وحسين مروة ومحمد أحمد خلف الله، وغيرهم، يستخدمون أساليب البحث الاجتماعي الغربي بشقيه الرأسمالي والماركسي في دراسة الواقع الاجتماعي والفكري للمجتمع الإسلامي في نشأته وتطوره بعيدًا عن البعد الغيبي —وهو شرط الإيمان- للمسألة، ووجدناهم يتتلمذون على أمثال فرنسيس بيكون وديكارت وفيورباخ وديدرو ومانهايم وميرلوبونتي وماركس وإنجلز وميرتون وفلهوزن ودي بور ومرجليوث وبيكر ورينان ومكسيم رودنسون، وغيرهم، ونقلوا أساليب البحث للمدارس الغربية المختلفة من الشك الديكارتي، والتجريبية الإنجليزية، والمادية الفرنسية، والمثالية الألمانية، والحدسية البرجسونية، والفرويدية والبراجماتية التبريرية والوجودية والبنيوية الوظيفية. والظاهراتية والمادية الجدلية وغيرها.

وإذا أخذنا الدكتور محمود إسماعيل في كتابه سوسيولوجيا الفكر الإسلامي كمثال لهؤلاء —ونحن هنا لا نتهمه في دينه، أو في خلقه ولا يعنينا ما قام به الأزهر الشريف من مصادرة لكتابه- ولكن نقدنا ينصب على المنهج الذي اتبعه في دراسة الفكر الإسلامي وتبيان مدى خطورته وعدم علميته. والدكتور محمود إسماعيل يحدد منهجه في البحث استنادًا إلى المنهج الاجتماعي الماركسي، ويريد أن يكون له السبق في تطبيق هذا المنهج على التاريخ والفكر الإسلاميين: على أساس أنه يعرف من الخلفية الاقتصادية والاجتماعية لمجتمع ما قبل الإسلام، وكذلك المجتمع الإسلامي أكثر مما يعرف ماركس وأنجلز ومكسيم رودنسون وغيرهم، أي إنه هنا يقول بصحة المنهج الذي اتبعه هؤلاء، ويريد إثراء هذا المنهج وتأكيد صحته من خلال إثبات أن المجتمع الإسلامي والفكر الإسلامي لم يشذا عن هذا المنهج.

ويستخدم محمود إسماعيل إحدى المقولات **الماركسية** المشهورة في أن الفكر انعكاس للمادة، وأن البنيان الفوقي من دين وأيديولوجية وفكر وفن ما هو إلا انعكاس للبنيان التحتي وهو وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج. يقول الدكتور محمود إسماعيل "إن بنية المجتمع الاقتصادية هي الأساس الواقعي الذي تشاد عليه فيما بعد البنيات الحقوقية والسياسية والفكرية" ويقول: "إن طبيعة الأشياء تتحدد وفقًا لنمط الإنتاج" وإن نمط إنتاج الحياة المادية بشرط صيرورة الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام" ويقول: "سوسيولوجية الفكر كما تقدمها المادية التاريخية تنطلق من مقولة المادة سابقة للفكرة،

والمعرفة الناجمة عن ذلك تصبح معرفة يقينية؛ لأنها تسلم بالقوانين الموضوعية للطبيعة وترجمة هذه القوانين في رأس الإنسان ترجمة صحيحة، فالنظرية المادية للمعرفة تبدأ أولاً لا بالمعرفة في ذاتها بل بالواقع المادي الذي هو انعكاس له، وأنه ليس وعي البشر هو الذي يحدد كينونتهم، وإنما كينونتهم الاجتماعية التي تحدد وعيهم".

ويقول "إن نمط الإنتاج السائد نتيجة طبيعية للصراع الطبقي، والطبقة المسيطرة التي تسيطر على وسائل الإنتاج المادي تسيطر كذلك على وسائل الإنتاج العقلي والفكري، ومن ثم تصبح الأيديولوجية انعكاسًا لمصلحة الطبقة، وعلى ذلك فإن الوقوف على الأوضاع الطبقية يستلزم معرفة الأساس الاقتصادي، وبمعرفته يمكن بسهولة إدراك حقيقة الفكر. وهكذا فالدكتور محمود إسماعيل قد وضح لنا المنهج السوسيولوجي الذي سيطبقه على الفكر الإسلامي، وهو مجرد نقل مدرسي ساذج لعلم الاجتماع الماركسي، وعلم المعرفة الفلسفية الماركسي! ويأتي الرجل إلى حقل التطبيق فيقول "إن منهج الفكر الإسلامي في دور التكوين لا يتم بمعزل عن الوراء التاريخي للبيئة التي تمخضت عن ميلاد هذا الفكر، ودراسة الوراء التاريخي وفق منظور سوسيولوجي من الأمور المستحدثة والعسيرة فيما يتعلق بتاريخ العرب والإسلام ولكن لا مندوحة عن الإقدام بل المغامرة ـــ من أجل عيون ماركس- لتحليل الواقع الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع العربي قبل الإسلام، كضرورة منهجية اقتضتها طبيعة المحاولة لاستقصاء كافة المؤثرات التي ساهمت في تكوين الثقافة العربية، وظلت مصاحبة لها في مراحل تطورها التاريخي".

والدكتور محمود إسماعيل حتى الآن لم يقل شيئًا جديدًا بل هو يكرر التحليلات التقليدية لعلم الاجتماع الماركسي، الذي يرى أن الفكر انعكاس للمادة، وأن الأديان بما فيها الإسلام مجرد تعبير عن تغييرات في البنية الاقتصادية، وأنه لا وحي ولا رسالة ولا غيب. والخطأ الفادح في هذه المدرسة ينبع من أمرين أولهما أن الفلسفة التي تستند إليها هذه المدرسة الاجتماعية قد ثبت فسادها ولاعلميتها. وثانيهما أن من البدهي عدم إمكانية تطبيق أساليب البحث الاجتماعي التي نشأت في سياق ثقافي وحضاري معين على سياق ثقافي وحضاري مغاير، وهذه من الأمور المعلومة في علم الاجتماع بالضرورة.

وإذا جئنا إلى الخطأ الأول، وهو أن الفلسفة **الماركسية** نفسها قد ثبت فسادها وانهيارها العلمي والتطبيقي، وأن المادية الجدلية لم تعد أكثر من نظرية نشأت في ظرف معين وتخطاها الواقع العلمي والفلسفي والاجتماعي بل والاقتصادي ذاته الذي جعلت منه محورها، وإذا أخذنا واحدة من مقولاتها الفلسفية التي استند إليها علم الاجتماع المدني الماركسي والتي اعتمدها الدكتور محمود إسماعيل كمنظور لتحليل الفكر الإسلامي، وهي

"أن الفكر انعكاس للمادة" نجد أن هذه المقولة ذاتها قد أصبحت بلا قيمة في عالم الفلسفة والاجتماع، فلو كان الفكر انعكاسًا للمادة، لكانت **الماركسية** برمتها انعكاسًا لأوضاع ألمانيا في القرن التاسع عشر، وبالتالي فلا يمكن التعامل مع قوانينها في الاجتماع والتاريخ والفلسفة والاقتصاد كحقائق مطلقة!

وفي هذا الصدد "فإن الاتجاه الماركسي يطبع كل معرفة بالعنصر الذاتي ولكنها ذاتية طبقية وبالتالي تصبح الحقيقة هي مطابقة الفكرة للمصالح الطبقية للمفكر؛ لأن كل مفكر لا يستطيع أن يدرك الواقع إلا في حدود هذه المصالح ولا يمكن لأحد في هذا الضوء أن يضمن وجود الحقيقة في أي فكرة فلسفية، أو علمية بمعنى مطابقتها للواقع الموضوعي وحتى **الماركسية** نفسها لا تستطيع ما دامت تؤمن بحتمية الطابع الطبقي أن تقدم لنا مفهومًا عن الكون والمجتمع بوصفه تعبيرًا مطابقًا للواقع، وإنما كل ما تستطيع أن تقرره هو أنه يعكس ما يتفق مع مصالح طبقة من جوانب الواقع". والخطأ الثاني في محاولة الدكتور محمود إسماعيل تأتي من تطبيق المنهج الاجتماعي الماركسي –الذي نشأ أصلاً في أحضان الفلسفة الجدلية المثالية الألمانية، وإن كان قد أحدث انقلابًا فيها فوضع الهرم على قاعدته بدلاً من رأسه، كما فعل هيجل، وكما يعترف بذلك ماركس وإنجلز- تطبيق هذا المنهج الذي نشأ في الأرضية الثقافية والحضارية الأوروبية والألمانية منها بالتحديد على الفكر الإسلامي الذي يشكل سياقًا حضاريًا وثقافيًا مغايرًا، وما دام الأمر كذلك فإن تطبيق المنهج الماركسي على الفكر الإسلامي سيكشف المزيد من الأخطاء فتصبح الأخطاء فادحة والتحليلات مضحكة، فما أحدثه الفكر الإسلامي من دعوة إلى المساواة والعالمية وعلاقات التوزيع، وما أحدثه من تغيير في المفاهيم يتحدى المنطق الماركسي ويثبت خطأه، فالمساواة وفقًا للماركسية لا تأتي المطالبة بها إلا في المجتمع الصناعي البرجوازي، ولم يكن هناك هذا المجتمع الصناعي البرجوازي، وفكرة العالمية –وفقًا للماركسية- لا تأتي إلا في المرحلة الاشتراكية – فلماذا جاء بها الإسلام على الرغم من وجود علاقات قبلية وتعصب قبلي كبير جدًا في مكة.

وعلاقات التوزيع الإسلامية –التي تحد من الملكية الخاصة لم تكن لتظهر في رأي **الماركسية** -إلا بعد ثورة صناعية! لم يكن هذا الخروج على القوانين **الماركسية** –بافتراض علميتها- إلا دليلاً على عدم صحة هذه **الماركسية** من وجهة نظر علم التاريخ، وهي عندنا دليل على أن الواقع الاجتماعي يتأثر بالفكر، وأن الإسلام كدين ورسالة ووحي هو الذي أحدث هذه التغيرات في الواقع الاجتماعي وليس العكس، أي إن المادة هنا خضعت للفكر ولم يكن الفكر انعكاسًا لها كما تقول **الماركسية** .أقصى ما يمكن أن يقوله التلاميذ

الجاهلون للماركسية إن هذا الانقلاب الاجتماعي الهائل الذي امتد إلى العالم بأسره بسبب الإسلام جاء نتيجة النمو التجاري في مكة الذي احتاج دولة ثابتة لتدعيمه، ورغم أن هذا القول نفسه لا يتفق مع **الماركسية**، إلا أن الواقع التاريخي يقول بعكسه فلم تكن التجارة بمكة على هذه الدرجة أولا، وكانت قبل ذلك كثير من المدن في الجزيرة وعلى أطرافها تتمتع برواج تجاري أكبر كثيرًا جدًا مما تتمتع به مكة. مثل بتراء التي أنشأها الأنباط كمحطة للطرق التجارية، ومثل الحيرة في عهد المناذرة، ومثل الإسكندرية وموانئ سوريا وغيرها، فلماذا لم يحدث هذا الانقلاب الاجتماعي في إحدى هذه المدن؟.

المسألة بالطبع أكبر من هذا التفسير الجاهل -ولعل ماركس نفسه وإنجلز نفسه بما أهما أكثر فهما للماركسية من التلاميذ الجاهلين حاولا القفز على المسألة وتحدثا عن نمط الإنتاج الآسيوي، ولكن هذا أيضًا لم يكن مقنعًا لأحد، بل حتى الدكتور محمود إسماعيل لا يقتنع به، وإن كان يعزو ذلك ليس إلى فساد المنهج بل إلى قلة المعلومات المتوافرة لدى الماركسيين، يقول الدكتور محمود إسماعيل في هذا الصدد: "قلة النصوص **الماركسية** النظرية عن العالم الإسلامي في أعمال المنظرين الأول كماركس وإنجلز ولينين مما يعكس ضآلة معلوماهم عن تاريخ هذا العالم، وإسراف واشتطاط المنظرين من بعدهم في تأويل وتفسير هذه النصوص، واختلافهم في هذا الصدد اختلافًا أبعد الكثير منهم عن المفاهيم الحقيقية لمعطيات هذه النصوص".

وهكذا يتصدى الدكتور محمود إسماعيل لرتق الخرق وسد الثغرة، وهو طبعًا ليس قليل المعلومات مثل منظري **الماركسية** الآخرين، بل عنده من المعلومات ما يجعله يضع عنوانًا لباب في كتابه هو "سيادة البرجوازية في عصر ما قبل الإسلام، وهكذا وجدنا أنفسنا فجأة أمام برجوازية عربية في شبه الجزيرة العربية في مجتمع القبائل والحروب القبلية، والرعي وحتى دون زراعة وصناعة وحرف وأبراج -فهذا ليس مهمًا في رأي الدكتور- المهم أنه هناك برجوازية والسلام، ويكفي هنا العنوان وشيء من المعلومات غير الموثقة بل والمضحكة حتى يثبت صحة المنهج الاجتماعي الماركسي، وهكذا فالدكتور ينجح فيما فشل فيه ماركس نفسه! وبعد النجاح المنقطع النظير! وبعد التأكد من صحة فرضيات علم الاجتماع الماركسي، فليخضع الدكتور محمود إسماعيل ما شاء من الأحداث والوقائع لمنهجه السوسيولوجي وبهذه القفزة -اللاعلمية- وهذا الاكتشاف الباهر أضحك الجميع، ولكن مادة الضحك- للأسف- كانت هي سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ولا حول ولا قوة إلا بالله.

كارل ماركس لم يكن ملحدا.. لماذا؟

• ياسين الحاج صالح



كتب أندي بلوندن، الماركسي الأسترالي، هذا النص في حزيران ٢٠٠٦. وفضلا عن أهميته الذاتية، وعما قد يحوزه من فائدة للنظر في المشكلة الدينية الراهنة عندنا، فإن نشر نص حول ماركس ربما يكون مساهمة متواضعة في الاحتفال بمرور ١٦٠ عاما على البيان الشيوعي.

وفي شذراته المعروضة هنا يبدو ماركس في صراع مع أفكاره. هذا مفهوم. فقد كان الرجل شابا دون الثلاثين حين اعتنى بقضايا الدين. ولعل اهتمامه بالمشكلة الدينية تراجع منذ أواخر أربعينات القرن التاسع عشر لأن الواقع ذاته كان يتكفل بحلها في أوربا الغربية. فقد أنجز الجوهري من نقد الدين في ألمانيا كما يقول ماركس نفسه، وكان سيادته السياسية نزعت لمصلحة الدول القومية و سيادته العقلية لمصلحة العلوم الطبيعية والإنسانية.

أما عندنا فبعيدا عن أن تكون المشكلة الدينية قد حلت، يتراءى لبعضنا بالعكس أن الدين هو الحل لمشكلاتنا الوفيرة، الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها. وفوق سيادة رمزية لا جدال فيها، فإنه يحوز سيادة عقلية واسعة إلى درجة تسخير العلوم الطبيعية

لتثبيت سلطته أحيانا، ويتطلع إلى السيادة السياسية في أكثر بلداننا. للقارئ أن يقدر إن كانت مقالة بلوندن وأفكار ماركس تفيد في مقاربة مشكلتنا الدينية. ما نحن على يقين منه أن مدى الانتفاع بها يتضاءل كلما تعاملنا معها ومع ماركس تعاملا دينيا، على نحو كان شائعا قبل عقود قليلة، ولا يزال في بعض أوساطنا.

آندي بلوندن من مواليد ١٩٤٥ في أستراليا لأبوين شيوعيين، درس الهندسة في ملبورن وفي لندن، وهو يعيش الآن في ضاحية قرب ملبورن.

نص مقال اندي بلوندن

قد يبدو عنوان كلامي مفاجئاً لبعضكم، غير أنها لحقيقة مجردة أن ماركس رفض أن يصنف كملحد منذ أن كان في الثالثة والعشرين على الأقل، وأنه لم يصف نفسه بالملحد قط. وليس موقفه المجمل من الدين مطابقا لما يفترض بشأنه عموما، كما أن موقفه من المادية الفلسفية ليس موافقا لتأويله الشائع. لكن قبل أن أبدأ، يتعين علي أن أدلي ببضع نقاط توضيحية صغيرة، وذلك فقط للتيقن من أننا لا نهدر وقتنا بكلام لا طائل من تحته، توجهه مقاصد متعارضة.

نقاط توضيحية

بادئ ذي بدء، لست أزعم أن ماركس كان متدينا أو أنه كان غير مكترث بالإيديولوجية الألوهية أو متعاطفا معها. لقد ذهب، بالأحرى، إلى أبعد من قضيةوجود الله، و لم يكتف بإنكار وجوده.

وتاليا، ينبغي أن يكون واضحا أني لا أدعي أن ماركس كان لا أدريا. فهذا موقف بلغ من الغباء حد أنه لا يتفوق إلا على موقف أولئك الذين يمارسون الدين تحسبا لاحتمال أن يكون الله موجودا فعلا.

أخيرا، في كل ما أقوله عن الإلحاد فإنه لا علاقة للإله الذي أتكلم على نكران وجوده بتصورات طفلية لإله أنثروبومورفي (مشابه للإنسان) يشرف على حركاتنا وسكناتنا، ويُؤثر قويمي السلوك من بيننا. لقد اختفى هذا الضرب من التصور من اللاهوت الجدي، دع عنك الفلسفة، منذ قرون خلت؛ وكان حوفظ عليه لوقت طويل لمواساة الجهلة وضبط الأطفال.

إن إلحادا يحدد نفسه بنكران هذا الصنف من الإله لا يستحق اسمه. أما الإلحاد الذي أتكلم عليه فهو إلحاد ينكر وجود إله من أي صنف، بما في ذلك ألوهة غير تدخلية تقتصر على كونها محركا أول، وبما في ذلك الإله السبينوزي[١] المتحد بالوجود.

وعلى أية حال، أكرر القول إن هذا لا يعني البتة أن ماركس كان ربوبيا[٢] أو معتنقا لمذهب وحدة الوجود، ما أعنيه هو أن الرجل ينكر كل ضروب الإلوهة والربوبية ووحدة الوجود، بما فيها تلك الضروب التي تنتحل زيا إلحاديا أو فلسفيا.

في أيامنا هذه نواجه انبعاثا لما يسمى "الأصولية"، والواقع أن الأصولية المسيحية تمكنت من الاستيلاء على مواقع قوية جدا في العالم، رغم أن الأصوليين يبقون أقلية صغيرة من مجموع السكان ككل. وبالطبع يزكي الأصوليون المسيحيون هؤلاء تصورا طفليا لله. وفكرتي أنا هي أن الماركسين والملحدين من كل صنف سيجدون أنفسهم في تحالف مع قوى التيار المسيحي الرئيس [غير الأصولي، م] الأعرض بكثير في مواجهة تلك الغباوة الرجعية. ورأيي أنه ليس للنضال ضد تلك الدوغما الصبيانية وغير المتسامحة أية صلة بالإلحاد. آمل أننا متفقون جميعا على ذلك. فالإلحاد مطروح على مستوى أعلى، إن أمكن القول. فإذا كنت ملحدا، لن تكون ضد بيركلي والبابا فقط، وإنما ضد سبينوزا وروسو أيضا.

تبقى نقطة أخيرة في هذا التقديم. سأقتبس كثيرا من ماركس لأن مقصدي هو توضيح رأي ماركس وليس رأيي أنا، وبتحديد أكبر أن أثبت أن ماركس رفض تصنيفه "ملحدا". ليس غرضي أن أحاضر عليكم بآرائي في شأن الإلحاد. ستظهر آرائي بالطبع، لكن عرضيا فحسب.

ماركس والمادية الفرنسية

إن مؤسسي الإلحاد الحديث هم ماديو القرن الثامن عشر الفرنسيون: جان ملييه، جوليان لا متري، دنيس ديدرو، هولباخ، أنارشازيس كلوت، جاك هيبير وأمثالهم. وكان ماركس صريحا في اعتبار مفكري هذا التيار مصدر النظرية السياسية الشيوعية الحديثة. مقابلا بين هؤلاء الكتاب والمادية الديكارتية "العلمية"، كتب ماركس في العائلة المقدسة: "يفضي التيار الآخر في المادية الفرنسية مباشرة إلى الاشتراكية والشيوعية. وما من حاجة

(١) في مطلع كتابه عن الأخلاق يقرر سبينوزا أنه ليس هناك غير جوهر واحد، هو الله أو الطبيعة، م.

(٢) الربوبية هي الاعتقاد بوجود إله غير تدخلي، نوع من محرك أول، دون آخرة أو حساب أو فروض دينية. و"الدين الطبيعي" مبني على هذا الاعتقاد، م.

إلى كثير من نفاذ البصيرة لنرى من تعاليم المادية بصدد الخيرية الأصلية للإنسان والمواهب العقلية المتساوية للناس والقوة الحاسمة للتجربة والعادة والتربية وتأثير البيئة على الإنسان والأهمية العظمية للصناعة وتسويغ التمتع إلخ، لنرى كم أن المادية على علاقة ضرورية بالشيوعية والاشتراكية".

لقد كان الملحدون هم اليسار الأقصى في الثورة الفرنسية. فإنكار الله كان إنكارا لكل سلطة على الإنسان لمصلحة حرية البشر الكاملة في تنظيم العالم لمصلحة الإنسان. كان أيضا اليافطة التي شنت باسمها الحرب ضد ممثلي الله على الأرض، أي الكهنوت المسيحي. ولقد رأى ماركس نفسه بجلاء تام مشاركا في حركة تمتد أصولها، عبر بابوف وبلانكي، في تربة المادية الفرنسية.

لكن حين انضم ماركس إلى "الاشتراكية الحقيقة" على يد موس هس، وشرع بالكتابة السياسية كأحد أتباع لودفيغ فويرباخ، كان عبوره من هذه البداية إلى نقد صارم لا لين فيه للحركة الشيوعية في أيامه عبورا بالغ السرعة. ولقد تمثل أحد انشغالات ماركس في إنقاذ تبصرات الفلاسفة المثاليين الألمان من إسقاط طائش لها في غمار الحماس للإلحاد الفرنسي الراديكالي الجديد.

نقد الدين

في ملاحظة شهيرة في مطلع مدخل إلى نقد فلسفة الحق عند هيغل، كتب ماركس: "بخصوص ألمانيا، لقد اكتمل نقد الدين في أساسياته، ونقد الدين هو الشرط المسبق لكل نقد".

وبينما لفت إلى أن المهمة الملقاة على عاتق الإلحاد قد أنجز الأساسي فيها على يد الثروة الفرنسية، فقد رأى أيضا نقد الدين نموذجا لنقد الرأسمالية.

ومنذ عام ١٨٤٢، وكان في الثالثة والعشرين، كتب ماركس إلى صديقه أرنولد روج أنه يرفض لنفسه "صفة "الملحد" (التي تذكر المرء بالأطفال وهم يؤكدون لكل من هو مستعد لسماعهم أنهم لا يخافون من البعبع)، وأنه يفضل بدلا من ذلك أن يوضع مضمون الفلسفة بين يدي الشعب" رسالة إلى روج، ٢٤ تشرين الثاني ١٨٤٢

وفي مخطوطات ١٨٤٤ جادل ماركس بأنه مع انتصار الثورة البرجوازية وبروز حركة العمال المناضلة من أجل الاشتراكية، أخذ الإلحاد يغدو مفارقة تاريخية: "لما كان الوجود الحقيقي للإنسان والطبيعة قد غدا ظاهرا في الممارسة، عبر التجربة الحسية، لأن الإنسان غدا ظاهرا للإنسان ككائن للطبيعة، والطبيعة غدت للإنسان كائنا للإنسان [قد يعني

ذلك: ما دام الإنسان والطبيعة قد حازا السيادة واستقلا عن كل قوة متعالية، م]، فإن مسألة وجود كائن غريب، فوق الطبيعة والإنسان، المسألة التي تتضمن إقرارا بلا حقيقية الإنسان والطبيعة، قد أضحت مستحيلة عمليا. وعليه لم يعد للإلحاد، من حيث هو نفي لله، أي معنى؛ ولا كذلك من حيث تسليمه بوجود الإنسان عبر هذا النفي. فالاشتراكية، بما هي كذلك، لم تعد بحاجة إلى توسط كهذا [وساطة نفي الله لإثبات الإنسان، م]".

الاختلافات الأهم في السياسة هي دوما، بالطبع، تلك التي تميزك عن أصدقائك. إن موس هس، الذي ضم إنجلز إلى الشيوعية، وصاحب الفضل الأصلي في وضع شعار "الدين أفيون الشعب"، والذي بقي على تعاون وثيق مع ماركس حتى ستينات القرن التاسع عشر، صار هدفا لهجوم البيان الشيوعي لأنه يندد بالحقوق البرجوازية حتى قبل أن يتم إحرازها في ألمانيا. وفي نظر ماركس، كان هذا الصنف من المنافحة الصادحة عن فضائل الاشتراكية، المتعارض تماما مع شروط تحقيقها، معادلا لمساندة الرجعية. لقد كانت معارضة ماركس للإلحاد وثيقة الارتباط بمعارضته لهذا الصنف من النزعة اليسارية القصووية الفائقة، الغافلة عن حالة الوعي في أوساط الطبقة العاملة الألمانية.

كان أستاذ ماركس في الفلسفة، لودفيغ فويرباخ، هو الملحد الألماني الأوسع شهرة، وكان يتهم هيغل بإلغاء التاريخ فقط ليستعيده في الفلسفة. وإنما عبر نقده لمادية فويرباخ صاغ ماركس نظراته الخاصة.

فلنلق نظرة على ما قاله ماركس بصدد نقد الدين. يقول في مقدمته الشهيرة: "إن جذر النقد اللاديني هو: الإنسان يصنع الدين، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان. وإن الدين هو بالفعل الوعي الذاتي والاعتبار الذاتي للإنسان الذي إما أنه لما ينجح بعد في شق طريقه إلى نفسه أو أضاع الطريق ثانية. بيد أن الإنسان ليس كائنا مجردا يقبع خارج العالم. الإنسان هو عالم الإنسان، الدولة، المجتمع. الدولة تلك والمجتمع هذا ينتجان الدين، الذي هو وعي مقلوب للعالم، لأنهما هما عالمان مقلوبان. الدين هو النظرية العام لهذا العالم،... ملجأه الأخلاقي، كمالته الرصينة والقاعدة الشاملة للمواساة والتسويغ فيه. إنه التحقيق الخيالي للجوهر الإنساني لأن الجوهر هذا لما يحز أي تحقق واقعي. لذلك فالصراع ضد الدين هو بصورة غير مباشرة صراع ضد ذاك العالم الذي يمثل الدين أريجه الروحي. إن المعاناة الدينية هي في الآن ذاته تعبير عن المعاناة الواقعية واحتجاج على المعاناة الواقعية. الدين تنهيدة الكائن المضطهد، قلب عالم لا قلب له، وروح شروط بلا روح. إنه أفيون الشعب".

ليس الإلحاد، تاليا، مجرد هجوم يستهدف العرض بدل المرض، بل إنه هجوم على الوسيلة التي تتوسلها الجماهير لتحمل معاناتها.

موضوعات حول فويرباخ

إن لب نقد ماركس موجود في هذه الموضوعات؛ ليس نقده للدين فقط، وإنما كذلك للرأسمالية. يحتاج الناس، ممن ليسوا فلاسفة، إلى الدين، أقله في شروط الاضطهاد والاغتراب. يحتاجونه على نحو ما يحتاجون مثلا عليا وأبطالا، أو حتى آمالا ضئيلة كي يناضلوا ويضحوا من أجل عالم أفضل. لذلك فالجدال ضد الدين بدل معالجة الشروط التي يتولد منها الدين يعطي نتائج عكسية. وكما يقول ماركس في الموضوعة الرابعة حول فويرباخ: "ما إن نكتشف أن العائلة الأرضية هي سر العائلة المقدسة، حتى ينبغي علينا أن نصفي الأولى ذاتها نظريا وعمليا".

ونقد ماركس للمادية الفلسفية واضح في الموضوعة الأولى: "يتمثل العيب الرئيس في المادية الموجودة حتى أيامنا، بما فيها مادية فويرباخ، في أنها تتصور الموضوعية والواقع والعالم الحسي في صورة الموضوع أو التأمل، لا كفاعلية إنسانية محسوسة، كممارسة، أي ليس ذاتيا. لذلك فقد وقع تطوير الجانب الفاعل على عاتق المثالية وبالتعارض مع المادية، بيد أنه تطوير مجرد لأن المثالية لا تعرف بالطبع الفاعلية الحسية بما هي كذلك".

ليس نقد ماركس للمادية الفلسفية شأنا عارضا. فإذ تبين الدور التاريخي التقدمي الذي لعبته المادية الفلسفية على نحو ما تمثلت في ملحدي القرن الثامن عشر الفرنسيين، أخذ يرى أن هذا الموقف صار يتعين تجاوزه: "إن مسألة ما إذا كان يمكن عزو حقيقة موضوعية إلى التفكير الإنساني ليست مسألة نظرية بل هي مسألة عملية... وما الجدال في شأن واقعية ولا واقعية التفكير في معزل عن الممارسة غير مسألة محض سكولائية".

إن المادية الدوغمائية من الصنف الفويرباخي تضع نفسها فوق المجتمع وخارجه" (الموضوعة الثالثة):"إن المذهب المادي الذي يقرر أن الناس نتاج للظروف والتربية، ومن ثم أن أناسا متغيرين هم نتاج ظروف متغيرة وتربية متغيرة، ينسى أن الناس هم من يغيرون الظروف وأن المربي في حاجة إلى تربية هو ذاته. لذلك يتحتم على هذا المذهب أن يقسم المجتمع إلى قسمين، أحدهما متموضع فوق المجتمع ذاته...".

ويتعين فهم اقتراح ماركس المضاد على أكمل وجه. يقول في الموضوعة الثامنة: "الحياة الاجتماعية عملية في أساسها. والألغاز التي تقود التفكير النظري نحو الصوفية تجد حلها العقلاني في الممارسة الإنسانية وفي استيعاب هذه الممارسة".

وليس الحل هذا هو العقل، ولا الطبيعة، ولا الإنسان، فهذه تجريدات، وإنما هو "الأفراد الحقيقيون، نشاطهم والشروط المادية التي يعيشون في ظلها"الإيديولوجية الألمانية.

وحدة الوجود والمادية

إله أو لا إله، هذا لا يجدي شيئا.

إن المادي الذي يفخر بأنه لا يؤمن بالله، وأنه بالعكس يؤمن بأن كل شيء تحكمه الطبيعة أو تحدده قوانين الطبيعة (أو قوانين التاريخ، لا فرق) يختلف عن المؤمن بوحدة الوجود في الاسم الذي يعطيه للرب، وليس بالضرورة في أي شيء آخر.

دعوني أعطكم أمثلة مما قاله الماديون الفرنسيون العظام الذين أحلت إليهم فوق.

يقول جان ملييه في عام ١٧٤٢: " سأختم بأن أرجو الله الذي تثير تلك الطائفة سخطه أن يتلطف ويعود بنا إلى الدين الطبيعي، الذي ليست المسيحية غير عدوه الصريح".

أما لامتري فقد كتب عام ١٧٤٨: "لقد خلقتنا الطبيعة جميعا لا لشيء إلا لنكون سعداء.. ولهذا الغرض أعطت الحيوانات جميعا قسطا من القانون الطبيعي".

ويقرر كلوت عام ١٧٩٣ : "ما من إله آخر غير الطبيعة".

ومن جهته فقد عزم روبسبير على بعث ما يسمى الكائن الأسمى، وعين يوما وطنيا ليقوم الفرنسيون بعبادته. ليست مفاهيم مثل المادة، الطبيعة، الأرض (غايا)، التاريخ، العقل.. غير أسماء أطلقتها طوائف مختلفة على الله، الأمر الذي تشير إليه عادة كتابة الحرف الأول من هذه الكلمات بحرف كبير.

ربما ليس تماما. فبالطبع يضمر الاسم الذي يطلق على الله نظرية كاملة حول طبيعة الله وكيفية معرفته، وهنا تكمن الفوارق الجوهرية. حين شيّأ الثوريون الفرنسيون العقل واستولوا على ممتلكات الكنيسة المسيحية، كان هذا بالطبع تغيرا حقيقيا وماديا جدا. أما حين تكتفي بإنكار وجود أي إله، فإنك تترك مسألة الافتراضات الأساسية التي يمكن تبيّن معنى العالم استنادا إليها من غير إجابة. ولعلنا نتوسع في مناقشة هذه النقطة لاحقا.

ليست المسألة مسألة وجود الله. إن المادة، على سبيل المثال، اسم أعطي للمطلق من قبل المادية. فإذا أعطينا أسبقية للمادة على الوعي فقد لا يكون ذلك غير مجرد صيغة من صيغ وحدة الوجود. العلم يختلف عن الدين في نظرية المعرفة التي تستخلص منه.

لا معنى إذن للاكتفاء بنكران وجود الله. ما معنى قولنا "يوجد"؟ إن تأكيد أن كينونة ما، إلهية أو غير ذلك، توجد بصرف النظر عن المعنى الذي قد يحوزه هذا الوجود في الممارسة الإنسانية، هو تقرير ضمني لإلوهة من نوع ما.

وليس لنكران الوجود مغزى مختلفا عن ذلك. عليك أن تحدد بوضوح ما تعنيه بقولك إن شيئا ما موجود قبل أن يكون لقولك إن الشيء غير موجود أي معنى.

على سبيل المثال، كنت أنا طوال سنوات مدافعا عما يسمى "ديالكتيك الطبيعة". وهذا، مثل الداروينية الاجتماعية، يزعم استنباط قوانين المجتمع من قوانين الطبيعة. بيد أنه موقف غبي فعلا، وقد نتناوله في وقت آخر. وإنما نوع التصور هذا الذي يعزو خصائص معينة للطبيعة (الله) بغية إثبات أن الخصائص هذه ينبغي تطبيقها على الحياة الإنسانية، هذا النوع من التصور هو الذي وصفته بأنه غير مختلف جوهريا عن الربوبية أو وحدة الوجود.

إن فكرة "الله"، ومثلها فكرة "الطبيعة"، ليست إلا المطلق ضمن نظام فكري معطى، "الدال الكوني" بلغة ما بعد الحداثيين. أما عند الاشتراكيين فالمطلق هو النشاط الإنساني، الممارسة، ما هو ذاتي وموضوعي معا. وهذا التصور يختلف اختلاف الطبشور عن الجبن عن كل إشكال الألوهية والربوبية، مادية كانت أم مثالية.

ختاما، ينبغي لي أن ألفت نظركم إلى أن ماركس احتفظ بعداء عنيد للكهنوت وكل مؤسسات النظام القديم التي استخدمت لإبقاء الجماهير في حالة خضوع وجهل، وهو لم يجر أية تسوية مع مؤسسات الكهنوت الرجعية. ولقد قال: "ليست الاشتراكية المسيحية غير الماء المقدس الذي يقدس به القسس حرقة قلب الأرستقراطيين" (البيان الشيوعي)

لقد عارض تأثير الدين على الطبقة العاملة، لكن فقط بوصفه شكلا واحدا من أشكال تظاهر الصوفية، إلى جانب أشكال أخرى منها ذكر منها الإلحاد في أيامه.

كما تنبأ بيوم في المستقبل لن يكون فيه لله مكان في الشؤون الإنسانية، لأن ذلك العالم الذي يمثل الدين أريجه الروحي سيكون قد اندثر. بيد أن ذلك لا يزال شأنا من شؤون المستقبل.

رؤية ماركسية لقضايا الدين والإسلام السياسي

• عبد الله الحريف

يكتسي التطرق للقضية الدينية بشكل عام وللإسلام السياسي بشكل خاص أهمية بالغة في بلادنا نظرا للطابوهات التي تميز المجال الديني والحساسية الكبيرة التي تكتنف نقاش القضايا المرتبطة به وبسبب تطور الظاهرة الأصولية في بلادنا والعالم العربي والإسلامي وخطورة مشروعها على وحدة وتقدم شعوبه.

وتتميز مواقف القوى السياسية المغربية من هذه القضايا بكثير من الغموض الذي يجد جذوره، في أغلب الأحيان، في حسابات قصيرة المدى تتعلق غالبا بالاستحقاقات الانتخابية.

ولم تول الحركة **الماركسية**-اللينينية المغربية أهمية كبيرة لهذه الإشكالات حيث أن موقف الماركسيين-اللينيين في بداية السبعينات، كان يرتكز عمليا على تجاهل إشكالية الإسلام وعلى تركيز النشاط على النضال بجانب الجماهير الشعبية من أجل مطالبها ومصالحها مع تجنب الدخول في أي صراع حول **الدين** والاقتصار على فضح الممارسات الفاشية لـــ "الإخوان المسلمين" ضد المناضلين وإدانة استغلال النظام والطبقات السائدة للإسلام لتغطية الاستغلال الطبقي والاضطهاد الثقافي والاستبداد السياسي.

وبما أن القاعدة الاجتماعية للحركة **الماركسية**-اللينينية المغربية كانت تتكون أساسا من فئات مثقفة- وخاصة الشبيبة المدرسية- تتبنى بشكل عام فكرا عقلانيا وأن تواجدها وسط الجماهير الكادحة والشعبية عامة كان ضعيفا، فإن إشكالية التعامل مع الإسلام لم

تطرح بإلحاح. غير أن تقييم التجربة وما أفضى إليه من تقويم للخط السياسي في اتجاه التركيز على التجدر وسط الطبقة العاملة والفلاحين الفقراء وكذا اغتناء هذا الخط بطرح ضرورة وملحاحية العمل وسط الجماهير الكادحة والمضطهدة في الأحياء الشعبية وكذا تواجد قوى أصبحت تمارس السياسة بغطاء ديني وسط هذه الجماهير نفسها، كلها عوامل تحتم معالجة إشكالية الإسلام في علاقته بالجماهير وتدقيق الموقف من الحركات الإسلامية.

الموقف من الإسلام

إن الموقف من الإسلام يجب أن يميز بين عدة مستويات : فالإسلام عقيدة وعبادات وأخلاق والإسلام أيضا مجموعة من قوانين (شريعة) والإسلام مكون مهم من مكونات الهوية أي مكون من مكونات الثقافة والحضارة بمفهومها الواسع، والموقف من الإسلام هو إذن موقف من كل هذه المستويات.

١) الإسلام كعقيدة وعبادات وأخلاق:

إن الماركسيين كديمقراطيين يؤمنون بحرية العقيدة وبالحق في ممارسة الشعائر الدينية والعبادات بكل حرية ويعتبرون أن الدولة الاشتراكية يجب أن تحترم المشاعر الدينية للجماهير الشعبية وأن تضمن بشكل صريح وواضح حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية.

إننا نعتبر أن أي صراع ضد هذا الجانب الإيماني مسألة ليست خاطئة فحسب بل مضرة لأنها تنقل الصراع الذي يجب أن يجري في الأرض حول المصالح الطبقية إلى صراع في السماء وبالتالي فهي تعرقل الصراع الطبقي عبر خلق تناقضات مفتعلة تقسم صفوف الجماهير الشعبية وتحرف الصراع عن وجهته الصحيحة كصراع طبقي.

وخلافا لما يمكن أن يظن المرء، فإن الإيمان لا يمنع أن يمارس المؤمن، في مختلف جوانب حياته، على أساس عقلاني (ومثال العديد من كبار العلماء المؤمنين واضح في هذا المجال) كما لا يمنع المؤمنين من تبني برنامج حزب برلتاري وتبني الصراع الطبقي، النضال بإخلاص من أجل تحقيق ذلك البرنامج رغم أنه قائم كليا على أساس المادية التاريخية. وتجربة العديد من المسيحيين الثوريين في أمريكا اللاتينية الذين التحقوا بالمنظمات الشيوعية وناضلوا في صفوفها وحملوا السلاح كما في نيكاركوا والسلفادور مثلا خير دليل على ذلك.

وقد اعتبر لينين أن مثل هؤلاء المؤمنين يجب السماح لهم بالانضمام إلى الحزب، يكتب لينين: " إذا أتى إلينا كاهن ليشارك في عملنا السياسي المشترك، ثم أدى مهمته في الحزب

بضمير حي، وبدون معارضة برنامج الحزب من الممكن السماح له بالانضمام إلى صفوف، الإشتراكية-الديمقراطية، لأن التناقض بين روح ومبادئ برنامجنا وبين قناعات الكاهن الدينية سيكون، في مثل هذه الظروف، أمرا يتعلق به وحده، تناقضه الخاص(...) إذا انضم مثلا كاهن للحزب وجعل من نشر المفاهيم الدينية شغله الأول وشاغله الوحيد تقريبا فسيكون على الحزب أن يطرده بالضرورة من صفوفه علينا أن لا نقبل فقط العمال الذين مازالوا يحتفظون بإيمانهم بالله في الحزب الإشتراكي-الديمقراطي، بل علينا أن نعمل على جذبهم إليه أننا نعارض كليا أدنى إساءة توجه إلى قناعاتهم الدينية، ولكننا نجذبهم لكي نثقفهم بروح برنامجنا، لا لكي يحاربوا بنشاط هذا البرنامج:"

هكذا فإن موقف لينين من **الدين** يرتكز أساساً على وضع مهمة تطوير الصراع الطبقي بفضل توحيد الجماهير المستغلة في نضالها ضد المستغلين فوق أي اعتبار آخر والتعامل مع **الدين** انطلاقا من كونه يخدم هذه المهمة أو يعرقلها. ونعتبر أن **الدين** كعقيدة وعبادات وأخلاق ليس من شأنه عرقلة الصراع الطبقي مادام الأمر يتعلق بمسألة شخصية تهم الفرد في علاقته بربه ومع الآخرين شريطة أن تكون هذه العلاقة مع الآخرين طوعية أي أنها لا تمس حرية الآخرين ولا تفرض عليه.

ولابد هنا من التأكيد على أن لينين في نفس الوقت الذي يؤكد على رفض "أدنى إساءة توجه لقناعاتهم " (أي المؤمنين)، يطرح أيضا ضرورة تثقيفهم بروح برنامج الحزب وهو موقف جدلي يرى الإنسان ككائن يتطور ويتغير.

أن الصراع ضد الإسلام كعقيدة وعبادات، علاوة على كونه مسألة خاطئة ومضرة كما أوضحنا أعلاه، فإنه نوع من العبث انطلاقا من الاعتبار الفلسفي التالي: إن الأديان —ومن ضمنها الإسلام- كعقائد تجيب بالنسبة لملايير البشر على تساؤلات وجدانية حول معنى حياتهم وموتهم ومصائرهم لن تضمحل بمجرد نفيها أو نقدها، ومادامت **الماركسية** لم تقدم أجابت واضحة وبسيطة وملموسة ومقنعة بالنسبة للجماهير حول هذه التساؤلات الوجدانية، فإن الجماهير ستستمر في البحث عنها في **الدين** ومهما يكن تقييمنا لهذه الإجابات الدينية فمازال أمامها مستقبل طويل وطويل جدا وقد يرتبط تجاوزها الجدلي بصيرورة تاريخية طويلة ستعيشها البشرية وستنتفي خلالها كل أشكال الاستيلاب وتتحرر طاقات الإنسان الخلاقة من كل الحواجز والمكبوتات وتنطلق بوعي في المساهمة في ازدهار البشرية وتتحقق بالتالي كل إنسانيتها في الواقع المادي.

وقد علمتنا التجارب أنه لا يكفي أن تنتصر ثورة بروليتارية وأن يشرع في بناء الاشتراكية لكي تنتفي بضربة واحدة كل الاستيلابات والتناقضات وأن يستغني الإنسان

عن **الدين**، فالثورة البروليتارية وإن كانت تقضي على الاستغلال الرأسمالي البشع وتوفر الشروط لحل التناقضات الأخرى داخل المجتمع (التناقضات بين القوميات، التناقض بين الجنسين، التناقضات بين الشرائح، الإشكالية الدينية)، فإنها تخلق تناقضات جديدة (مثل البيروقراطية) ولا تؤدي بشكل أوتوماتيكي وسهل إلى تجاوز الإشكالات والاستيلابات والتناقضات التي ورثها الإنسان من تاريخ طويل من القهر والجهل والخوف. لذلك يطرح على **الماركسية** أن تتطور باستمرار لاستيعاب هذه الإشكالات المعقدة وإيجاب الحلول الفعلية والمتقدمة لها. وفي هذا الإطار، لابد للماركسية من أن تزيد من تعميق فهمها للظاهرة الدينية ولجذورها الغابرة في تاريخ البشرية والمتجذرة في أعماق الإنسان حتى تقدم في إطار نظرتها للعالم، التي يجب أن تغتني باستمرار، إجابات على التساؤلات الوجدانية للبشرية، وذلك بالاعتماد على اسهامات ماركس وانجلز وغيرهما من المفكرين الماركسيين وتطويرها.

إن الجماهير الشعبية، وخاصة الفئات المتخلفة من البرولتاريا وفئات واسعة من الفلاحين وأشباه البروليتاريا يختلط في فهمها للإسلام العقيدة والشعائر وأيضا الخرافات والطقوس والأفكار الظلامية (مثلا الإيمان بالسحر وبالقدرات الخارقة لبعض الأشخاص والأولياء...) التي يستغلها المشعودون لنهب الجماهير والإستحواذ على عقولها. لذلك يطرح مواجهة هذه الخرافات بكل صرامة وفضح المشعوذين ومحاربتهم وأيضا نشر الفكر العقلاني العلمي وسط الجماهير الشعبية وإيجاد الحلول الملموسة والفعلية لتلك المشاكل التي تعاني منها الجماهير والتي لا تجد لها حلا إلا باللجوء إلى المشعوذين والإيمان بالخرافات.

٢) الشريعة الإسلامية:

إن الإسلام ليس عقيدة وعبادات وأخلاق فحسب بل هو أيضا مجموعة قوانين تطمح إلى تنظيم العلاقات بين الأفراد وبينهم وبين السلطة وتحدد طبيعة السلطة وأسس مشروعيتها، وكل ذلك على أساس أحكام منزلة من السماء لا يمكن مناقشتها.

إن للإسلام خاصية تميزه عن الديانة المسيحية مثلا، وهي كونه دين ودنيا، دين ودولة. ويرجع ذلك إلى أن النبي محمد كان في نفس الوقت رسولا ورئيس دولة وقائد جيش مما أدى إلى تبلور الإسلام كدين شمولي: عقائد وعبادات وأخلاق وقوانين تنظم حياة المجتمع في مختلف جوانبه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وإذا كانت تلك القوانين ملائمة للمجتمع المدني (نسبة إلى المدينة) أيام النبي، فإنها أصبحت غير مناسبة مع مرور السنين واتساع رقعة العالم الإسلامي ليشمل بلدان ذات حضارات وثقافات وبنيات اقتصادية واجتماعية متباينة. وهذا ما يفسر أن الصراع حول

تلك القوانين-وخاصة حول مسألة: الخلافة -ما لبث أن انطلق وتشعب بين المسلمين بعد موت النبي. وقد تركز هذا الصراع، حول العناصر التالية بالأساس:

١) **أسس الفقه والتشريع**: هنا اختلفت الطوائف حسب مصالحها، فمنها من أعتبر أنه يجب الأخذ بالكتاب والسنة ومنها من يرى أنه يجب الاقتصار على القرآن وحده لأن السنة خضعت لكثير من التحريف حسب المصالح المتضاربة المتصارعة. ومعلوم أن الصراع اتخذ شكل اختلاق عشرات الآلف من الأحاديث المنسوبة للنبي لتأييد وجهة نظر هذه الطائفة المتصارعة أو تلك. أما مسطرة التأكد من صحة الأحاديث النبوية فهي أيضا ميدان للاختلاف والمحاججة.

٢) **مسألة التأويل والتفسير**: فزيادة على التأويلات المختلفة لنفس النص (من الكتاب أو السنة أو عصر الخلفاء) اختلفت الآراء بين من يرون الالتزام الحرفي بالنص ومن يرون استعمال العقل، إلى هذا الحد أو ذاك، وصولا إلى العقلانيين الذين يعتبرون أن الأحكام مرهونة بشروطها وملابساتها التاريخية.

وهكذا تعددت المذاهب والملل والنحل في الإسلام وتنوعت لتتلاءم، إلى هذا الحد أو ذاك، مع الواقع العيني للشعوب المختلفة التي دخلت الإسلام وظروفها المتباينة.

وفي القرن الهجري الثاني وبهدف تثبيت مشروعيتها، قامت الدولة العباسية بالسهر على تدوين الفقه والتشريع الإسلاميين، فجاء ذلك التدوين تعبيرا على مصالح الفئات المهيمنة المستغلة في الإمبراطورية العباسية حيث تم انتقاء النصوص وتأويلها بما يخدم أهداف الخلافة العباسية والقوى الاجتماعية المهيمنة التي تستند إليها.

إن الصراعات المتعددة التي عرفتها الشعوب الإسلامية حول الشريعة الإسلامية تبين بجلاء، أن الأحكام التي لجأ إليها النبي لتنظيم وإدارة دولة المسلمين في المدينة لم تعد صالحة لتنظيم سير إمبراطورية مترامية الأطراف، ثم أن الشريعة التي تحجرت عبر تدوينها في ظل الخلافة العباسية لم تعد هي الأخرى ملائمة لمراحل تاريخية وملابسات اجتماعية واقتصادية مغايرة.

لكن هنا يطرح التساؤل التالي: لماذا لم يؤد هذا التناقض بين القانون والسياسة من جهة والدين من جهة أخرى إلى فصل **الدين** عن القانون والدولة كما وقع في أوربا عبر سيرورة تاريخية طويلة انطلقت منذ عصر النهضة؟ لماذا ظلت كل الدول والشعوب الإسلامية تقريبا على مر العصور تعيش تناقضا بين الشريعة الإسلامية التي تستمد منها الأنظمة مشروعيتها وترى فيها الشعوب قيمها ومثلها العليا وبين ضرورات حياتها التي تفرض عليها في ممارستها العملية خرق مقتضيات الشريعة أو التحايل عليها في عملية لا

متناهية من التأويلات (فالدول مثلا تلجأ إلى ضرائب غير منصوص عليها في القرآن وإلى معاملات اقتصادية تتناقض صراحة مع الإسلام مثل الربا أو الفائدة، أما الجماهير فتمارس حياتها في ظل هذا الانفصام بين الشريعة والواقع)؟

إن الجواب على هذا التساؤل يجب أن يرتكز إلى المادية التاريخية. ومعنى ذلك أن الجواب لا يكمن في البحث عن جوهر ثابت للإسلام قد يجعله يكرر كقدر محتوم ذلك التناقض. فالإسلام كعقيدة وعبادات لا يختلف عن غيره من الديانات. لكن تجسيده الملموس في بيئة اجتماعية –اقتصادية–ثقافية خاصة هو ما يعطيه خاصيته أي أن هذه الخاصية تتمثل في تاريخ تبلوره وانتشاره. وتتشكل هذه الخاصية أي خاصية التاريخ الإسلامي نسبة للديانات الأخرى في الميزتين التاليتين:

١- لقد تجسد الإسلام ،بعد نشأته بمدة قصيرة جدا، في دولة المدينة أيام النبي محمد.

٢- لقد انتشر الإسلام انطلاقا من هذه الدولة وبفضل قوتها إلى مناطق شاسعة في فترة تاريخية قصيرة.

لقد أدى هذا الواقع التاريخي الملموس (الإنتشار الصاعق للإسلام في شكل دولة تتوسع بسرعة باهرة) إلى أن أصبحت الجماهير الإسلامية ترى في دولة المدينة أيام النبي نموذجها الرفيع للدولة الفاضلة والتجسيد الحي للإرادة الإلهية وأصل أمجادها العظيمة وأصبح كل ما تعانيه من مصائب ونكبات ناتج، في تصورها، عن ابتعاد المسلمين عن نموذج المسلمين الأوائل، "السلف الصالح". وهكذا أصبحت دعوات إصلاح أوضاع المسلمين تتخذ شكلا أصوليا، أي شكل الرجوع إلى ماض يعتبر أنه كان يحقق العدالة والأخوة والإزدهار والحرية وأصبح الرجوع إلى الشريعة –وإن كان هناك اختلاف بين المسلمين حول مضمونها- والتشبث بها هو المفتاح لمشاكل الجماهير المسلمة حسب هذا التصور.

وإذا كانت هذه الدعوات الأصولية تتخذ راية لتحقيق مشاريع مختلفة بل أصبحت كل حركة تغيير تهدف إلى جر الجماهير إلى صفها ترفع شعار الرجوع إلى الإسلام الصحيح (إما حركة قومية تعاني من اضطهاد الإمبراطورية الإسلامية أو حركة المستغلين والمضطهدين أو حركة فئات اجتماعية معينة) ، فإنها تكتسب زخما خاصا حين تكون الشعوب الإسلامية عرضة لهجومات أعدائها ولخطر ضرب واجتثاث هويتها. هكذا ظهرت دعوة بن تيمية الأصولية المتشددة في وجه هجومات التتار وسقوط الخلافة العباسية في قبضتهم وظهرت الدعوات الأصولية في مواجهة الغزو الصليبي ثم في مواجهة الاستعمار ثم تظهر حاليا في مواجهة ما أدت إليه التبعية للإمبريالية من تفاقم للانحطاط الاجتماعي والاقتصادي والثقافي في العالم الإسلامي.

هكذا يتبين أن عدم فصل **الدين** عن الدولة في الدول الإسلامية، بشكل عام، ليس سمة أزلية ملتصقة بالإسلام أو خاصية ثابتة لهذا **الدين** بقدر ما هي نتاج لتجربة تاريخية تتمثل في الشكل الذي تجسد به الإسلام من جهة وللهجومات (التتار، الصليبيون، الاستعمار الذي عاشته الشعوب كهجوم صليبي ضدها) التي تعرضت لها الشعوب الإسلامية ورسخت في عقلية الجماهير أن دينها مستهدف من طرف "الكفار والمشركين".

ومن الواضح أن هذا الفكر الأصولي تستغله القوى والفئات الاجتماعية المستغلة والمستبدة عبر العصور لتحريف وعي الجماهير الشعبية وجعلها تنظر باستمرار نحو الماضي مما يكبل طاقاتها ويضيعها في متاهات وأحلام رومنطقية. كما أنه من الواضح أن هذا الفكر الأصولي يتقوى في الأزمات. إنه فكر التقوقع والخوف من الآخر والهروب من الحاضر والخوف من المستقبل بينما عرف الإسلام في مراحل ازدهاره (في ظل الدولة العباسية، خاصة أيام المأمون، أو في مراحل الازدهار في الأندلس) تطور فكر عقلاني متنور ومتفتح على الثقافات الأخرى (الفكر اليوناني والحضارات الهندية والفارسية).

ولاشك أن هذا الفكر الأصولي يساهم في الانحطاط لأنه يقدم مشروعا تراجعيا ماضويا طوباويا بالمعنى السلبي للكلمة. قد استطاع هذا الفكر، بفضل حمولته التعبوية والعاطفية، أن يلف الجماهير للدفاع عن "دار الإسلام" وأن يوقف الزحف الصليبي أو يحقق بعض الانتصارات على الاستعمار بل حتى على الإمبريالية كما كان الحال بالنسبة للثورة الإيرانية. وذلك ما يساهم في استمرارية فعاليته وسط الجماهير الشعبية. لكن هذه الانتصارات يكون ثمنها هو التقوقع الموضوعي إلى ماض تسقط عليه كل الرغبات والأحلام أي أنها انتصارات تعمق الانحطاط لأن التقدم لا يتأتى إلا بالانفتاح على الشعوب الأخرى وعلى إنجازات الفكر البشري والتعامل مع معضلات الواقع بعقلانية وموضوعية وليس بحل سحري وهمي.

إن فكر النهضة(جمال **الدين** الأفغاني، محمد عبده، الطهطاوي...) ظل هو نفسه حبيس النظرة التوفيقية. فرغم انبهاره بتقدم الغرب ورغبته الصادقة في المساهمة في يقظة ونهضة الشعوب الإسلامية لم يفهم أن تقدم أوربا الغربية ساهم فيه بشكل كبير تطور الفكر العقلاني العلمي، وبالخصوص فصل **الدين** عن الدولة وعن السياسة والقانون والعلم والأقرار بأن **الدين** مسألة خاصة تهم الفرد بينما علاقاته بالطبيعة والبشر والسلطة فهي مسائل لا علاقة لها بالدين، لقد جاءت إجابات مفكري عصر النهضة إجابات توفيقية تتلخص في أن الإسلام (بكل جوانبه وطبعا من ضمنها الشريعة) بريء من التخلف

والانحطاط الذي أصاب العالم الإسلامي وأن المسلمين هم المسؤولون عن ذلك وبالتالي بأن الإسلام (والشريعة من ضمنه) لا تتعارض مع العلم ومع التقدم.

والحقيقة التي لا محيد عن الإقرار بها هي أن الشريعة تتعارض مع العصر ومع العلم ومع التقدم وأنها ساهمت في انحطاط الشعوب الإسلامية وأن لا سبيل لتقدم هذه الشعوب إلا بالتخلص من تأثيرها على حياتها وإلا بالتخلي عن حلم إقامة مجتمع على غرار مجتمع المدينة أيام النبي والتوجه إلى فهم حاضرنا بكل موضوعية من أجل تغييره نحو الأحسن. وهذا لا يعني أنه يجب منع المسلمين الذين يريدون بمحض إرادتهم تطبيق أحكام الشريعة في بعض جوانب أحوالهم الشخصية. وخلاصة القول. يطرح على الماركسيين وكل التقدميين العمل بأناة وجد لنشر الفكر العقلاني والعلماني وتعرية ومواجهة كل مظاهر التخلف والظلامية التي تساهم الشريعة في ترسيخها في مجتمعنا.

٣) الإسلام كمكون لهوية الجماهير الشعبية:

إن الإسلام يشكل مكونا مهما من مكونات هوية شعبنا. ولذلك لابد من دراسة التراث الإسلامي في كل جوانبه، وخاصة في علاقته وتفاعله مع شعبنا لنتقدم في فهم سمة من أهم سمات الذاتية المغربية ذلك أنه إذا استثنينا المبادئ العامة للعقيدة الإسلامية والعبادات، فإننا نجد أن الإسلام يختلف من منطقة إلى أخرى ومن مرحلة إلى أخرى.

إن الهوية ليست ثابتة بل إنها تركيب معقد ومتحرك ومتغير باستمرار، بتركيب لعدة مكونات منها الدينية والقومية والوطنية والإثنية والاجتماعية الطبقية، وهذا التركيب ليس جمع مكونات مفصولة عن بعضها البعض بل هو تفاعل مستمر بين هذه المكونات.

وهذا التركيب يحدده في نهاية المطاف وبشكل جدلي، الواقع المادي الملموس لهذه المجموعة البشرية أو تلك. فمعلوم أن الإسلام الممارس فعلا يختلف من بلد إلى آخر، بل حتى من منطقة إلى أخرى في نفس البلد في بعض الأحيان حسب تغير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والملابسات التاريخية.

كما أن تصور الجماهير الشعبية للدين أو للوطنية مثلا يختلف عن تصور الطبقات السائدة.

إن دراسة مادية تاريخية لتراثنا قد يساعد على فهم أحسن لمكونات هوية الجماهير الشعبية ولدور الإسلام في تكون الهوية. كما قد يساهم في ضرب النظرة المثالية للهوية التي ترى فيها جوهرا ثابتا لا يتغير ورثناه عن أجدادنا مما يؤدي إلى تلك التقييمات اللاتاريخية حول "طبيعة" هذا الشعب أو ذاك بل يفسح الباب أمام بعض الأحكام ذات الترو ع

العنصري. لذلك لابد من التأكيد أن الهوية ليست معطى مسبق أو قدر محتوم يحدده ماضينا وليس لنا إلا أن نستسلم له.

إن هويتنا تفاعل حي بين ماضينا وحاضرنا وطموحاتنا المستقبلية. ومعنى هذا أننا نساهم، عبر ممارستنا، في صنع هويتنا. لذلك فإن مفهوم الهوية نفسه ميدان للصراع بين القوى الاجتماعية المختلفة ذات المصالح والأهداف المتباينة. فلا غرابة إذن أن نرى الإسلاميين يحاولون اختزال هوية الشعب المغربي في الإسلام بل إنهم ينتقون من التراث الإسلامي الغني والمتنوع العناصر التي تدعم فكرهم الأصولي المتزمت، واضعين الباقي – وهو الأهم والإنى- على الرف بينما تضخم بعض الاتجاهات الأمازيغية مشكل الخصوصية الإثنو/ثقافية لتجعل منها المكون الأساسي لهوية الأمازيغيين ، في حين تسعى قوى أخرى إلى إعطاء الجانب القومي العربي أو الوطني المغربي أو الاجتماعي الطبقي مركز الصدارة.

وخلاصة القول، أن الصراع حول الهوية صراع اجتماعي من أجل مشاريع مختلفة... أنه ليس صراعا حول لماضي بل هو صراع حول الحاضر والمستقبل، إنه صراع يهدف إلى المساهمة في صنع هويتنا إما إيجابيا أو سلبيا (أما في اتجاه تقدمي عقلاني متفتح على منجزات الفكر البشري وديموقراطي يحترم كل مكونات شعبنا وإما في اتجاه متعصب متزمت، متراجع، منغلق على نفسه ومضطهد ومختزل لهويتنا الغنية).

ونحن كماركسيين نطمح إلى المساهمة في تحرير بلادنا من التبعية للإمبريالية وشعبنا من الاستغلال الطبقي والاستبداد السياسي والاستيلاب الثقافي لابد لنا أن نساهم بقوة في هذا الصراع بهدف تطوير هويتنا وأغنائها وتنمية الجوانب المشرقة فيها وفتح الآفاق أمام التطور الديمقراطي لكل مكوناتها التقدمية وفهم جذور ما يشوبها من عوائق وحواجز واستيلابات.

يطرح المؤرخ التقدمي الإنجليزي كار (Carr) في كتابة "ما هو التاريخ؟" أن "التاريخ حوار بين الماضي والحاضر مع هذا التدقيق: أنه حوار بين أحداث الماضي وغايات مستقبلية تبرز بالتدريج". لذلك وانطلاقا من مشروعنا الديمقراطي التحرري الاشتراكي – الذي يجب أن يتطور باستمرار بالاستفادة من نضالات وإنجازات الشعوب وثوارها وأيضا من الأخطاء والنكسات ومن مكتسبات الفكر الإنساني التقدمي في العالم –وارتكازا إلى المادية لتاريخية يطرح علينا أن نحاور تاريخنا، أن نتفاعل مع تراثنا من أجل إغناء مشروعنا وربطه أكثر بوجدان شعبنا حتى يصبح أحد أهم مكونات هويته ويتحول بالتالي إلى قوة لا تقهر.

الإسلام السياسي بالمغرب:

لقد نشأ الإسلام السياسي في المغرب في بداية السبعينات في إطار حركة "الشبيبة الإسلامية" التي تبنت فكر "الإخوان المسلمين" وجعلت مهمتها الأساسية مواجهة النفوذ الكبير الذي كانت الحركة **الماركسية**/ اللينينية المغربية تتوفر عليه في الشبيبة المدرسية. وقد لجأت تلك الحركة منذ نشأتها إلى العنف ضد المناضلين، وذلك بمباركة النظام الملكي وأجهزته البوليسية. وقد أدت عوامل مختلفة إلى تشرذم هذه الحركة عبر انقسامها إلى عدة تيارات من جهة أولى وإلى اكتساب الإسلام السياسي بعض التعاطف وسط فئات من الجماهير الشعبية من جهة ثانية.

هكذا فقد أدى اغتيال المناضل التقدمي عمر بنجلون من طرف عناصر من "الشبيبة الإسلامية" إلى تناقضات وانقسامات داخلها زاد من تعمقها الخلافات حول الأهداف الاستراتيجية والتكتيك وكذا المنطلقات الفكرية. فبعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران وبروز الجماعات الإسلامية المتطرفة في مصر المتأثرة بفكر السيد قطب والتي ترى أن الحكام المسلمين طواغيت يجب الجهاد ضدهم قبل كل شيء، بل ان بعضها يكفر المجتمعات الإسلامية كلها، برزت اتجاهات مختلفة وسط الإسلام السياسي في المغرب بين من يدينون الولاء لإيران ويطمحون إلى إقامة جمهورية إسلامية وبين من يتبنون فكر سيد قطب والجماعات المتطرفة وبين "المعتدلين" الذين يطبقون خطة "الإخوان المسلمين" أي الاستقراء بالقوي (النظام الملكي) لمواجهة الخصوم أي المناضلين التقدميين ويطالبون بتطبيق أحكام الشريعة.

ولا شك أن كل الاتجاهات، وإن كانت تفرقها تناقضات كبيرة حول الاستراتيجية والتكتيك بل حتى مضمون الإسلام حيث أن "الإخوان المسلمين" يقبلون بالاجتهاد في حدود بينما تطالب الجماعات الإسلامية المتطرفة بالحاكمية أي أن التشريع لله وحده وبالتالي فالسلطة تستمد مصدرها من الشريعة وليس من الشعب فهي مع ذلك تتوحد حول فكرة جوهرية واحدة وهي أن الإسلام ككل مترابط (أي كعقيدة وقوانين...) صالح لكل زمان ومكان وقادر على حل المشاكل التي تواجه كل المجتمعات البشرية. وقد عبر عن ذلك راشد الغنوشي، زعيم حركة الاتحاد الإسلامي في تونس في مجلة "النتقي" (رمضان ١ أبريل ١٩٨٨) حيث كتب أن من بين مميزات الأصولية إيمانه بـــ:

١) فكرة الشمول أي أن الإسلام كل مترابط حيث لا مجال للتفريق بين **الدين** والدولة.

٢) فكرة أن الإسلام كامل وقابل للتحقيق ومعنى ذلك أن الإسلام ككل مترابط صالح لكل مكان وزمان.

ورغم هذه التطورات التي عرفها الإسلام السياسي في المغرب ورغم أن النظام لجأ بعد بداية الثمانينات إلى القمع ضده، فإنه مازال في أغلبيته الساحقة يوجه صراعه أولا وقبل كل شيء ضد الماركسيين-اللنينيين والتقدميين بشكل عام. غير أنه لابد من التأكيد أن اتجاها بدأ يبرز وسط الإسلام السياسي يعتبر أن عدوه هو النظام وليس الماركسيين-اللينينيين.

ورغم الخلافات بين القوى الأصولية في المغرب، يلاحظ تزايد التعاطف مع الإسلام السياسي وسط بعض الفئات الشعبية والمثقفين. ويرجع ذلك إلى عوامل داخلية وخارجية.

العوامل الداخلية:

لقد استفاد الإسلام السياسي في المغرب، وإلى حدود بداية الثمانينات وفي الوقت الذي كان الثوريون والماركسيون -اللينينيون يواجهون حملات الإعتقالات المتتالية، من تسامح النظام مما مكنه من نشر دعوته بدون عوائق في المساجد.

وبموازاة ذلك كان المجتمع المغربي يعيش واقعا دفع بالعديد من المواطنين أمام انسداد الأبواب أمامهم وتعمق الأزمات إلى الالتجاء إلى الإسلام وليس الأصولية والفرق كبير بين هذا وذاك كما أوضحنا أعلاه.

فالمجتمع المغربي يعيش منذ أواسط السبعينات تحولات سريعة بسبب تزايد التبعية للإمبريالية وتصاعد الاستغلال الطبقي والنهب بمختلف أشكاله مما أدى إلى تقاطبات في المجتمع.

- طبقيا : اغتناء فاحش لفئة قليلة من البرجوازيين الكمبرادوريين والملاكيين العقاريين الكبار تفقير متسارع لجماهير الفلاحين والكادحين في المدن وللطبقات المتوسطة نفسها.

- جغرافيا: تعمق التقاطب بين "مغرب نافع" و "مغرب غير نافع" نزوح ١٦٠٠٠٠ شخص من البداية إلى المدينة سنويا، تطور فلاحة رأسمالية متطورة في مناطق صغيرة بينما مساحات شاسعة تعيش التفقير وخطر التصحر، في المدن نفسها يتجسد التقاطب بشكل واضح بين الأحياء الراقية التي تشبه أرقى الأحياء في كلفورنيا والأحياء الشعبية وأحياء الصفيح والسكن العشوائي.

وكتعبير وانعكاسا لهذه التقاطبات هناك الانفصام الثقافي الذي يعيشه المجتمع بين ثقافة غربية تختزل في المظاهر والقشور بل في أحط ما أنتجته أزمة الإمبريالية من الإنحرافات

والتفسخ الأخلاقي والانحطاط الثقافي (الإجرام، العهارة، المخدرات، الوصولية في أبشع صورها والانتهازية في أقدر أشكالها) وبين ثقافة وتقاليد متحجرة إما قبلية أو إقطاعية أو ظلامية خرافية.

ولاشك أن التحولات السريعة التي يفرضها على فئات واسعة من الجماهير الشعبية نظام الرأسمالية التبعية في ظل تفاقم أزمته يؤدي إلى صدمات عميقة تمس كيان هذه الجماهير وتهدد وجدانها. فملايين الفلاحين الذين اقتلعوا من بيئتهم التي كانت توفر لهم توازنا نفسيا وعالما ثقافيا قارا ومتماسكا ليلتحقوا بجيش العاطلين في مدن الصفيح حيث تنتظرهم بيئة ثقافية واجتماعية مختلفة جذريا يتعرضون لأزمات حادة. كما أن مختلف فئات الشعب تعاني من أوضاع اللاستقرار ومن الخوف من المستقبل (العمال الذين يخشون على عملهم بسبب تفاقم الطابع المتوحش والطفيلي والفوضوي والعشوائي للرأسمالية التبعية وملايين الشباب الذين تلقي بهم المدارس الابتدائية والإعداديات والثانويات والجامعات إلى الشارع، الحرفيون والتجار الصغار وصغار المقاولين الذين يتعرضون لخطر الإفلاس من جراء المزيد من فتح أبواب البلاد للإمبرالية وتسارع صيرورة الاحتكار في الاقتصاد المغربي). وكل هذه الفئات قد تجد في الإسلام، إن لم يكن حلا لمشاكلها، فعلى الأقل مواساة على واقعها المزري. هذا لا يعني أن هذه القوة ستلتحق بالأصولية أو ستتبنى أطروحاتها. لكن في ظل عجز القوى السياسية الرسمية عن تقديم حل فعلي لمشاكل الجماهير الشعبية وتركيز النظام على الهاجس الأمني، وإذا لم تعمل القوى المناضلة والماركسية بالخصوص —على ترجمة الرصيد السياسي الذي تتوفر عليه إلى قوة منظمة عبر تطوير تجدرها وسط الجماهير الأساسية (العمال والفلاحين الفقراء) وبلورة البرامج الملموسة التي تجيب على مشاكل الجماهير والأساليب النضالية التي تستجيب لواقعها وتقاليدها والخطاب الذي يعبؤها بفضل تواجبه مع وجدانها، فإن الأصولية قد تستفيد من التجاء الجماهير إلى الإسلام بحثا عن المواساة ليقدم مشروعه، الذي رغم طابعه الماضوي الظلامي المسدود الأفق، يدغدغ في وجدان الجماهير أحلام استرجاع أمجاد الماضي، أمجاد المسلمين الأوائل.

العوامل الخارجية:

لقد كان الصراع من قبل واضحا بين الرأسمالية والاشتراكية. وقد كان المعسكر الاشتراكي يتوفر على رصيد كبير من الاحترام والتقدير وسط الجماهير الشعبية نظرا لمساندته لحركات التحرر في العالم ولإنجازه في فترة قصيرة تاريخيا لتقدم هائل على كل

المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية. لذلك كانت الشعوب المضطهدة والمثقفون التقدميون لا يرون من حل للتخلف والتعبئة والهيمنة غير الحل الاشتراكي.

– غير أن انهيار البناء الاشتراكي البيروقراطي في الاتحاد السوفيتي وأوربا الشرقية أدى إلى تراجع الفكر والمشروع الاشتراكيين في حين أدى نجاح الثورة الإيرانية ضد أحد أعتى عملاء الإمبريالية الأمريكية في العالم إلى اكتساب "الطريق الثالث" المزعوم بريقا وسط الشعوب المضطهدة.

– كما أن انتشار الإسلام السياسي في العديد من الدول وإقدامه على بطولات وجهت ضربات موجعة إلى الإمبريالية وعملائها (السيارات الملغومة ضد مقر قيادة الجيش الأمريكي والفرنسي في بيروت وكذا اغتياله للخائن السادات، العمليات الفدائية في فلسطين، دور حزب الله في دحر العدو الصهيوني في جنوب لبنان) قد اكسبه تعاطفا هاما وسط الجماهير.

آفاق تطور الإسلام السياسي في المغرب:

إن الأصولية في المغرب لا تتوفر على تجربة طويلة في العمل السياسي ولا تزال تجتر الأخطاء التي لازمتها منذ نشأتها والتي مازالت تميز ممارسة أغلبية الاتجاهات داخلها: إلا وهي استعداد جزء من هذه القوى للتحالف مع النظام لضرب القوى التقدمية كما تجلى ذلك، في بداية السبعينات، في العنف الذي كان يمارسه ضد المناضلين التقدميين في الثانويات والجامعات وفي أقدامه على اغتيال عمر بنجلون وصولا إلى الجهاد الغير المقدس ضد الفكر التقدمي والمناضلين حيث كثيرا ما يكمل عملهم ملاحقات البوليس ضد الطلبة القاعدين وغيرهم من المناضلين الطلبة. وقد أدت هذه الخطة، كما أدت من قبل في العديد من الدول وخاصة في مصر، إلى لجوء الأنظمة الحاكمة إلى استعمالهم ثم ضربهم حين يحسون أنهم يريدون تجاوز الدور المرسوم لهم وهكذا زج النظام الملكي في السجون بالعديد منهم بعد ان استعملهم في حرب ضد اليسار الجديد وتواجه الاتجاهات الإسلامية التي تركز على ضرورة تطبيق الشريعة دون طرح مسألة السلطة خطر سرقة شعارها هذا من طرف النظام والقوة السياسية الأخرى وتطبيقه بالشكل الذي يلائم مصالحها. وقد أبان النظام عن حنكة ومهارة لا بأس بها في احتواء مطالب هذه الاتجاهات بتركيزه على الطابع الإسلامي للدولة وعلى دوره في حماية الإسلام بينما يقوم حزب الاستقلال بمجهودات كبيرة ليبرز كمدافع غيور عن الإسلام.

أما الاتجاهات التي تنادي بإسقاط الطاغوت وبالجمهورية الإسلامية، فإنها لازالت تكتفي بترديد الشعارات التي بلورتها حركات أخرى ومفكرون آخرون (الثورة الإيرانية ، سيد قطب، أبو الأعلى المودودي...) وليست لها استراتيجية وتكتيك لإنجاز هذه المهمة مما يجعلها عرضة للتخبط والتأرجح والتقلب.

ومن جهة أخرى، وخلافا لمصر حيث اعتبرت الجماهير الشعبية والعديد من المثقفين انهيار النظام الناصري الذي كان يتغطى باليافطة الاشتراكية وحل الحزب الشيوعي المصري لنفسه ليندمج في النظام الناصري دلائل على فشل المشروع الاشتراكي وهزيمة للشيوعيين أنفسهم، فإن المغرب لم يعرف أي نظام شعبوي بل ظل دائما تحت سيطرة نظام كمبرادوري. كما شهد، في بداية السبيعنات نشوء حركة ماركسية/لينينية ثورية أنقذت التراث الشيوعي من وحل التحريفية والانتهازية اليمينية والشوفينية المقيتة. وهذا ما يفسر أنه، رغم ضعف الماركسيين-اللينينيين وتعرضهم للضربات القمعية الموجعة خلال أكثر من ربع قرن مازالوا يتوفرون على رصيد سياسي هام وعلى تعاطف وسط الجماهير الشعبية وخاصة الشبيبة المثقفة.

الموقف من الإسلام السياسي بالمغرب:

١) انطلاقا مما أوضحناه أعلاه حول طبيعة مشروع الإسلام السياسي والذي يتركز في الاعتقاد بأن الإسلام دين ودولة وأنه صالح لكل زمان ومكان يجب أن نقول بكل وضوح أننا نختلف جذريا مع هذا المشروع وبالتالي لا توجد أي إمكانية، في ظل هذا الواقع لأي تحالف تكتيكي أم استراتيجي، مع هذه القوى. ومع ذلك يجب أن يكون واضحا أن الإسلام السياسي أخذ يتقوى في المغرب وهذا ما يفسر أن مختلف القوى السياسية تحاول إما احتواءه أو استعماله ويطرح علينا أيضا أن نفعل في هذا الواقع، ليس عبر مغازلته، ولكن عبر انتقاده بموضوعية وجدية.

٢) لابد من فتح نقاش جدي مع العناصر الإسلامية المتنورة بهدف دفعها إلى حسم تناقضاتها في اتجاه القطيعة مع مشروع الإسلام السياسي وبلورة فكر إسلامي متنور وثوري يتبنى على غرار لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية مفاهيم الصراع الطبقي ويناضل من أجلها ومن أجل تحرر المرأة.

لكن لابد هنا من التأكيد على مسألتين أساسيتين:

- إن بلورة مثل هذا الفكر ليس رهينا بنقاشنا وتفتحنا وصحة مواقفنا فقط، بل إنه رهين أولا وقبل كل شيء بتطور القوى التقدمية والثورية العلمانية واكتسابها لنفوذ واسع

وسط الجماهير الشعبية. لكن هذا لا يعني أننا سننتظر إلى ذلك الحين للنقاش مع المسلمين المتنورين بل معناه فقط أن لا نراهن على تطور كبير في مواقف العديد منهم بسرعة. بل من المرجح في حالة ضعف أو تراجع القوى التقدمية والثورية العلمانية أن تتخلف العديد من العناصر الإسلامية والمتنورة وأن ترتمي في أحضان الإسلام السياسي. وتجربة العديد من المفكرين المسلمين المتنورين واضحة في هذا المجال ونذكر منها حالة حسن حنفي نظرا لنموذجيتها.

- إن هدف العناصر الإسلامية المتنورة يجب أن يكون بلورة فكر إسلامي ثوري متنور وليس بلورة تيار إسلامي سياسي، وذلك لأن بلورة تيار سياسي على أساس **الدين** مسألة خاطئة ومضرة. ولاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية لم يفرز أحزابا سياسية بل فرز مناضلين ثوريين مسيحيين التحقوا بالمنظمات الثورية وفرز فكرا مسيحيا ثوريا لعب دورا لا بأس به في تعبئة جماهير الفلاحين بالخصوص.

- وهذا لا يعني معارضتنا لبروز قوة سياسة ديمقراطية حقا، قوة برجوازية ليبرالية، لها هوية إسلامية قوة ديمقراطية إسلامية على غرار الديمقراطية المسيحية في الغرب الأوروبي.

٣) نقد أطروحات وممارسات وموقف الإسلام السياسي نقدا إيديولوجيا وسياسيا دؤوبا بهدف إقناع الجماهير بموقفنا ومشروعنا وفضح الطبيعة الوهمية والبالغة الضرر لمشروع الإسلام السياسي وربح المناضلين المسلمين إلى صفوف القوى التقدمية والثورية. ولكن في نفس الوقت الذي ننتقد فيه الأصولية فكريا وسياسيا، لابد أن نعترف لها كأية قوة سياسية أخرى، بالحق في التعبير عبر آرائها وأن نندد بالقمع الذي قد يمسها بسبب التعبير عن مواقفها.

وفي هذا الإطار العام، يجب توضيح ما يلي:

- إن نقدنا الإسلام السياسي يجب أن ينكب على البرامج والموقف والتصورات السياسية أي يجب أن نجرها إلى النقاش السياسي وليس أن تجرنا هي إلى نقاش ديني محض.

- إن النقد يجب أن يتوجه إلى موقف مختلف القوى السياسية المغربية في تعاملها مع الإسلام السياسي يجب أن ننتقد مغازلة بعض القوى السياسية لها والتذكير بتجربة الوفد الجديد في مصر مع الإخوان المسلمين كما لابد من انتقاد نكوص القوى التقدمية في مقارعة فكر وممارسة الإسلام السياسي وانتقاد سكوت بعضها على القمع الممارس ضدها (أي ضد القوى الأصولية).

"التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الاسلام" اشكالية العلاقة بين الاسلام والمسلمين

تعتبر المسألة الدينية من اشد المسائل اليوم اثارة للأهتمام في الاوساط السياسية والثقافية في مختلف بلدان العالم.. ولكنها في بلداننا العربية تتخذ ابعادا اهم لارتباط مجتمعاتنا تقليديا بالايديولوجيا الدينية ولظهور الحركات السياسية النشطة، وخاصة لما احدثته الثورة الايرانية من حركة ذات نفس ديني في كامل المنطقة، الباحث مصطفى التواتي يحاول في كتابه"التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الاسلام"، والصادر عن "دار الفارابي في بيروت" في طبعة ثانية، ان يرد على القائلين بأن الاحداث الكونية الاخيرة قد اظهرت ان الاسلام وكأنه بصدد التحول الى بديل عن الطوبى الشيوعية في التعبير عن احلام المستضعفين في التحرر والعدالة والرفاه، ويرى ان هذا التعبير، ، لا يمكن الا ان يكون شكلا متدهورا من اشكال التعبير الايديولوجي وذلك بسبب رزوح شعوب باسرها تحت وطأة"اقدار" الازمات الاقتصادية المعتمة وضغط غطرسة الهيمنة الاميركية واستفزازها لأعمق المشاعر الوطنية لدى شريحة واسعة من الشعوب، وسعيها المتعسف لفسخ الخصوصيات الثقافية وطمس معالم الهوية لدى امم باسرها باسم فهم أحادي قاصر للعولمة لا باعتبارها مسارا ديناميكيا لتفاعل الحضارات وتلاقح الثقافات في ثراء تنوعها واختلافاها، وانما باعتبارها فرضا لهيمنة"حضارة" وحيدة وثقافة وحيدة بقوة المال تارة وقوة السلاح تارة اخرى. ويسجل المؤلف في هذا السياق انه من العبث ان نبحث، كما يفعل اليمين الجديد الحاكم في اميركا وصنائعه، عن سر "الارهاب" باعتباره الشكل الاكثر تدهورا للتعبير دينيا عن طموحات الشعوب المقهورة، في هذه الآية او تلك من القرآن الكريم، كآيات الجهاد مثلا، لأن السر يكمن في تدهور الواقع المفروض داخليا

وخارجيا على العرب والمسلمين. وهو في نظر الباحث، واقع من شأنه ان يفرخ قراءات"ارهابية" لاكثر النصوص الدينية تسامحا. لذلك يدعو التواتي الى ضرورة التنبه الى خطورة المنطق التنمطي الذي سبق للأستشراق الاستعماري في القرن التاسع عشر ان مارسه على الحضارة العربية الاسلامية لصياغتها في قوالب سلبية منفرة، توظف لتبرير الفظاعات الاستعمارية القديمة والجديدة في المنطقة.

كذلك ينبه الباحث قصار النظر منا الى عدم الانسياق في نفس هذا المنطق التنميطي ولو من مواقع اخرى تمجيدية تتوهم انه يمكن فعلا ان نتجاوز فقرنا وغبننا وهزائمنا وانكساراتنا بفتوحات اسلامية جديدة. ويذهب التواتي في تحليله الى درجة التاكيد ان كل ما يحدث الآن يؤكد رجاحة ما كتبه ماركس في "نقد فلسفة الحقوق عند هيغل" من ان" التعاسة الدينية هي في شطر منها تعبير عن التعاسة الواقعية، وهي من جهة اخرى احتجاج على التعاسة الواقعية." مصطفى التواتي قام بقراءة ثانية لكتابه وذلك انطلاقا من المستجدات، ليرى ان كان بقي مبرر لاعادة نشره، وقد سقطت المنظومة الشيوعية وليدة **الماركسية** التي استند اليها في تحريره واتخذ الاسلام ابعادا كونية قد تتجاوز ما ذهب اليه من آراء سطرها قبل مدة من الزمن.

لكن المؤلف اكتشف من خلال هذه القراءة آنية ما كتبه. فسقوط الانظمة الشيوعية على النمط السوفياتي، اكدت له صحة الاطروحات **الماركسية** وأعادت اليها روحها الجدلية التطورية وحررتها من الانماط الجاهزة. لقد ارجع سقوط هذه الانظمة **الماركسية** الى وطنها الاصلي في مجال الفكر بعد غربة طويلة في محتشدات السياسة.

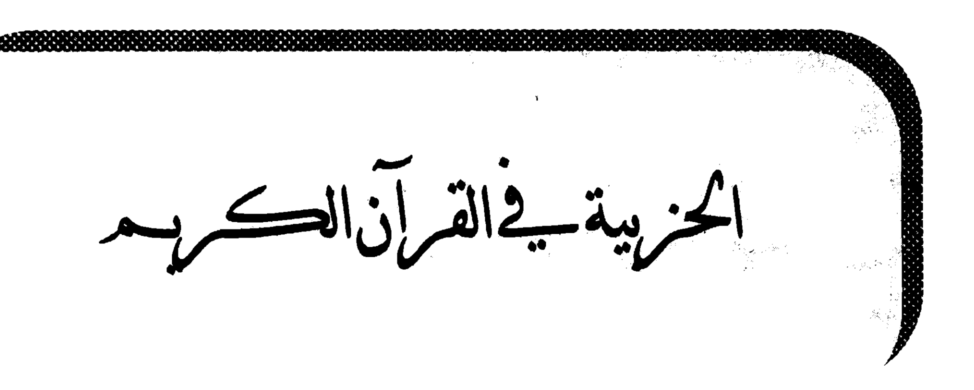
اما الاسلام السياسي الاصولي، ومهما كانت الاشكال التي يتخذها، فانه في نظر الباحث يظل تعبيرا متدهورا عن واقع متدهور اذا استعرنا تعبير"لوكاتش ."التواتي يرى في هذا الاطار ان هذا التعبير قد يتخذ بعدا ثوريا في ظروف محددة ولكنه سرعان ما يكشف عن محدوديته ويتراجع الى مجاله المتعالي السالب لبشرية المجتمع من اجل عالم ملائكي وهمي تصادر فيه الحريات الانسانية الدنيوية الاساسية دون الاستعاضة عنها بجنة موعودة. ويقدم دليلا على ذلك من خلال الثورة الايرانية، مجيبا عن هذا المثال بصيغة السؤال" هل تراها حققت(اي الثورة الايرانية) بعد ما يناهز ثلاثة عقود من ممارسة الحكم"اسلاميا" مجتمع العدالة والحرية والرفاه الذي وعدت به الجماهير الثائرة على مظالم العهد الشاهنشاهي؟.

المؤلف لا يزعم انه من خلال هذا الكتاب قد حسم في الامر، بقدر ما يعلن انه لم يفعل سوى بداية التفكير بصوت مسموع ان صح التعبير، ولذلك رأى ان يبدأ البحث

بتوضيح مكانة **الدين** عموما عند ماركس وانجلس ولينين رفعا للأوهام الشائعة من دون وجه حق، ثم حاول ان يتتبع مواقف هؤلاء المفكرين الثلاثة من **الدين** الاسلامي بالذات، وبعد ذلك خلص الى البحث في ظهور الاسلام وتطوره عبر الصراع كتعبير تاريخي لحركية اجتماعية معينة، وذلك منذ مطلع القرن السادس للميلاد، الى غاية هزيمة القرامطة والقضاء على دولتهم في القرن الرابع للهجرة باعتبارها آخر ثورة كبرى حاولت تغيير علاقات الانتاج في المجتمعات الاسلامية. كما تعرض بصفة عرضية الى"حركة لاهوت التحرير" في اميركا اللاتينية، والى طبيعة الثورة الايرانية. يلاحظ الباحث مصطفى التواتي من خلال تحليله لتاريخ الاسلام انه تاريخ صراع اجتماعي سياسي، وليس ذلك بالامر المناقض لطبيعة الامور ولا لمنطق تاريخ الاديان. كذلك يسجل المؤلف انه ليس عيب الاسلام ان كان تاريخه يدحض ما يدعيه له بعض الاسلاميين من دعاة العودة الى الاصول، من اطلاقية مجردة فوق الزمان والمكان والانسان، كالبديهيات الرياضية التي لا تقبل الجدال ولا الخلاف. ذلك ان **الدين** كحركة اجتماعية بالاساس، هو نتاج التاريخ الانساني، وفي عالم الانسان لا مكان للثوابت المطلقة والبديهيات الرياضية، لأن الانسان، كما يقول فويرباخ، هو"نتاج الانسان والثقافة والتاريخ"، وبالتالي فان النص الديني (القرآن والسنة في الاسلام) كأي نص، لا يكتسب معناه الا بقراءته. ولا يخفى ان كل قراءة بالاساس هي عملية تأويل، تتأثر الى حد بعيد بشخص القارىء وظروفه مما يجعل النص الواحد يتعدد بتعدد القراءات وتزداد اهمية هذا الحقيقة البسيطة عندما يكون القارىء مجموعة بشرية، لا فردا، كما هو الشأن في النصوص الايديولوجية ومنها **الدين**. يلاحظ الباحث ان هذه الصيغة الجماعية لقراءة النص الايديولوجي (الديني)، تجعل عملية التأويل تتأثر بالعوامل التاريخية للمجموعة البشرية المتفاعلة مع ذلك النص، سواء في بعدها الافقي، اي داخل المجتمع الواحد في زمن واحد .فيكون لكل طبقة اجتماعية تاويلها الخاص.. أو عموديا اي بحسب التطور التاريخي لطبقة معينة في مجتمع معين، او للمجتمع ككل. ويرى التواتي ان هذا ما تشهد عليه تلك الصراعات الدموية التي تحدث عنها في صلب الاسلام بين مسلمين متحاربين باسم الاسلام"نفسه". وهي في الحقيقة صراعات بين قراءات اجتماعية متباينة للأسلام. لذلك يؤكد التواتي انه من الخطل القول بوجود اسلام اصل مطلق، ساءت امور المسلمين لما تخلوا عنه، وعلينا اليوم ان نعود الى ذلك الأصل لنجيب به على مختلف مشاكلنا الحاضرة، جميعا وفي نفس الوقت، لا فرق بين عامل وعرف الا بالتقوى. كذلك يلاحظ المؤلف ان دخول المجتمع الاسلامي في مرحلة

ركود وانحطاط لا يعود الى **الدين** في ذاته لا بالسلب ولا بالايجاب، وانما يعود الى طبيعة تطور هياكله الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بشكل لم يسمح بتواصل عملية الانتاج واعادة الانتاج في ظروف ملائمة. ويذهب الباحث الى اكثر من ذلك حين يؤكد ان في القرآن مصطلحات سياسية عديدة (الملوك، الأئمة، أولي الامر) كما يتضمن العديد من السور اشارات الى دول ماضية، ولكن تلك الاشارات والمصطلحات لم تخرج من حيز التعميم والأطلاق، ولم تكن تصورا واضحا ومتكاملا للسلطة السياسية... ولذلك لا يمكن لاحد ان يزعم بان القرآن تضمن نظرية سياسية في مفهوم الدولة والخلافة كما يذهب الى ذلك بعض الاصوليين ويمضي التواتي في دراسته مسجلا ان عبارة"دولة" ومادة"دَوَل" عموما لم ترد في القرآن إلا في معنى التداول والانتقال، ويستشهد هنا بالبحث الوارد في دائرة المعارف الإسلامية، ليؤكد ان استعمالها الاصطلاحي بمفهوم السلطة السياسية هو استعمال لاحق، ولم يصبح متواترا بهذه الصفة إلا في عهد الدولة العباسية، ويشكك ذلك البحث في ما ذكره البلاذري في كتابه"انساب الاشراف "من ان قائدا امويا خاطب ابن الخليفة عثمان بن عفان بقوله:"نحن نحارب من اجل دولتكم وانت تخونها"، بل كانت العبارة المستعملة في بداية عهد الخلافة هي عبارة"الأمر" فجاء في كلام عمر يوم السقيفة متحدثا عن منازعة الانصار لقريش في الخلافة"فلما رأيتهم يريدون ان يختزلونا من اصلنا ويغصبونا الأمر".. ان ما يعرف اليوم من نظريات سياسية إسلامية انما هي حصيلة جهود المفكرين السياسيين المسلمين في العهود اللاحقة وهي بالدرجة الاولى نتاج الصراعات السياسية، التي اندلعت بشكل حاسم منذ مقتل الخليفة عثمان. وقد دارت كلها حول مسألة واحدة محورية، هي منصب الخليفة أو الإمام: لمن يكون؟ وكيف يتولاه صاحبه؟ وقد انقسموا في ذلك الى اربعة تيارات كبرى هي" جماعة السنة، الشيعة، الخوارج، وذهب "النجدات من الخوارج. بعد ذلك يخصص الباحث فصلا يرصد من خلاله "الحركة الاجتماعية الثورية: ثورة الفلاحين والعبيد والعامة"، وتأتي في طليعة هذه الثورات الثورة البابكية، وقد امتدت على كامل القرن الثالث للهجرة، اذ اندلعت سنة ٢٠١ هجرية ثورة بابك الخرمي في أذربيجان، ثم امتدت بسرعة لتشمل فلاحي خراسان ومنطقة الجبال وارمينية وطبرستان وبلاد الدّيلم وهمذان. اما قائد هذه الثورة ومنظرها بابك الخرمي، فرجل من أصل"وضيع"... عاش طفولة قاسية وعانى في شبابه من مرارة الحرمان، فرفع شعار الملكية الجماعية للأرض ولجميع وسائل الانتاج، ونادى بالقضاء على الاقطاع وبالتالي الخروج على سلطته المركزية في بغداد، فتجمع حوله الآلاف من

الفلاحين الغاضبين،وحارب الجيش العباسي والحق به الهزائم المتتالية، وفي المناطق التي حررها بدأ يطبق مبادئه "الاشتراكية". ثورة الزنج: تمخضت عن كبرى الثورات الطبقية في تاريخ الخلافة الاسلامية وهي ثورة الزنج، وقد تشكلت اسباب هذه الثورة بعد تزايد اعداد الزنوج في الخلافة الاسلامية وازاداد دورهم الانتاجي، اذ لم يعد هؤلاء الزنوج العبيد يستغلون في الاعمال المترلية فحسب أو التجارة والصناعة وانما اصبحوا يستغلون وبأعداد غفيرة في الزراعة واصلاح الاراضي، لكن هؤلاء العبيد كانوا يشتغلون في ظروف لاانسانية، يعانون الاكتظاظ وسوء التغذية والاشغال الشاقة مع الضرب والاهانة، وهو ما نمى فيهم الشعور بالحقد وجعلهم مستعدين دوما للأشتراك في اي تحرك يوجه ضد مستغليهم والسلطة التي تحميهم وتمثلهم. ثورة القرامطة: اذا كانت ثورة الزنج هي ثورة العبيد تعضدهم بعض الفئات الفقيرة من فلاحين واعراب وعمال احرار، فأن الثورة القرمطية هي ثورة الفلاحين بلا منازع، دون ان يتخلف لفيف الفقراء الآخرين في البادية والمدن عن الانضمام اليها، وهم المتحالفون دوما مع كل ثورة. وفي ذلك تقول دائرة المعرف الاسلامية: القرامطة مجموعة من الثوار العرب والنبط ظهرت في سواد العراق اثر ثورة الزنج، اي منذ ٢٦٤ ه، ٨٧٧ م، وكانت تقوم على أسس شيوعية بدائية. وسرعان ما نشرت دعايتهم النشيطة، تنظيماتهم السرية في اوساط التجمعات العمالية في المدن والارياف. ويخلص الباحث التواتي الى تخصيص فصل من كتابه للحديث عن"حركة"لاهوت "التحرير في اميركا اللاتينية"، حيث تعتبر الثورة التي كانت قائمة منذ سنوات عديدة في بلدان اميركا اللاتينية من اهم الثورات العالمية في القرن الماضي. ذلك ان الامبريالية وعلى رأسها الولايات المتحدة الاميركية تعتبر هذه المنطقة القلب الساخن لمجالها الحيوي ليس في الميدان العسكري فقط وانما ايضا وخاصة في الميدان الاقتصادي، قبل ان تثير شهيتها الاستعمارية حقول النفط في منطقة الخليج العربي وخصوصا في العراق، لتبدأ حربها ضد كل عوامل النهضة في هذه المنطقة الحيوية من العالم، ولتحيل العراق الى ارض محروقة تفتقر الى الاستقرار والى كل وسائل الحياة الانسانية. مصطفى التواتي الذي ساهم في وضع النقاش حول المسألة الدينية في اطاره الملائم، ساهم ايضا في الاضاءة على مفاصل سياسية وعسكرية تطاول المجتمعات في اكثر من منطقة في العالم، وقال لنا ما معناه ان بعض المتدينين المتعصبين قد يخدمون في حراكهم المتطرف وعلى نحو مباشر الساسية الاميركية في الوطن العربي.



● السيد جعفر مرتضى العاملي

بودي أن أقدم في هذه العجالة فهرسة محدودة للمفهوم القرآني الذي عناه الإمام الراحل الإمام الخميني (رضوان الله عليه) حينما تحدث عن حزب الله فأقول:

لقد تحدث الإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه عن حزب الله، وحزب الشيطان في أكثر من مورد، وأكثر من مناسبة.

ولا مجال هنا لعرض كل ما قاله رحمه الله حول هذا الموضوع، ثم دراسته دراسة مستوعبة وشاملة. ولذا فلا محيص عن الاكتفاء بخلاصة عن بعض ما قاله رحمه الله تعالى، فنقول:

لقد تحدث رحمه الله تعالى عن:

ضرورة تشكيل ﴿حِزْبَ اللهِ﴾ الذي هو حزب المستضعفين في شتى بقاع العالم، فإن حزب الله هو طريقة الأنبياء، الذين حاربوا لأجل الله وسالموا لله سبحانه، وكل جهدهم وجهادهم من أجله تعالى، وفي سبيله.

وأكد على إنه لابد أن يكون ﴿حِزْبَ اللهِ﴾ هذا بقيادة وهداية إمام يرشده ويهديه السبيل وفق ما يستنبطه من كتاب الله تعالى، وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم من أحكام شرعية وإلهية، وبذلك يتمكن المسلمون من التغلب على مشاكلهم، ويصبحون قوة لا يمكن أن تقف في وجهها أية قوة ظالمة ومتعدية.

وذلك لأن ﴿حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ لأن هذا الحزب يدعو إلى الله وتوحيده. وهدفه هو الله وحده لا شريك له، وصراطه مستقيم إليه سبحانه.

تحدث رحمه الله عن "حزب الشيطان" وأكد على أنه لابد أن يتلاشى ويضمحل مهما أبرق وأرعد، ومهما عربد وتمرد.

أما بالنسبة للضابطة والمعيار في رفض أي حزب أو قبوله، فقد اعتبرها هي الأطروحة التي يتحرك ذلك الحزب على أساسها، فإن كانت أطروحة إلهية، فالحزب حينئذ هو ﴿حِزْبَ اللهِ﴾ وإلا فهو "حزب الشيطان"، مهما تخفى تحت الأسماء اللامعة، والشعارات الخادعة.

وبعد هذه الخلاصة المقتبسة من أقوال هذا الرجل العظيم.

القرآن ماذا يقول:

وإذا كان الإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه هو ابن القرآن وتلميذه، وخريج مدرسته، فلا نعجب ــ والحالة هذه ــ إذا جاءت أقواله، وتوجيهاته هذه تجسيداً للحقائق القرآنية بدقة، وأمانة وعمق.

فما علينا إذن إلا أن نرجع إلى القرآن الكريم مباشرة لنستوضح أكثر فأكثر بعض ما يرمي إليه ويؤكد سبحانه وتعالى عليه، في هذا الموضوع بالذات.

ونجد القرآن الكريم قد تحدث عن ﴿حِزْبَ اللهِ﴾، وعن "حزب الشيطان" على حد سواء.

أما بالنسبة لحزب الله فقد تحدث عنه في موضعين:

أحدهما: في سورة المائدة، فقد قال تعالى:

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾.

فنلاحظ هنا: أن الحديث عن ﴿حِزْبَ اللهِ﴾ قد جاء بعد الحديث عن القيادة الإلهية للأمة، ليوضح الربط بين تلك القيادة، وهذه القاعدة، وليعطي من ثم الضابطة التي لابد وأن تحكم العلاقة فيما بينهما.

وقد عرفنا سبحانه: أن حزب الله، لابد له:

١ ــ أن يتولى الله سبحانه أولاً، فإنه سبحانه هو المبدأ والمنشأ لكل ولاية وقيادة حقيقية وأصيلة.

٢ ــ أن يتولى الرسول ثانياً، فإنه هو الذي تتجسد فيه القيادة على مرتكز عقيدي ثابت، من حيث إنه المبلغ عن الله سبحانه، والمعلم، والمربي، والقاضي، والحاكم، والراعي المباشر، بكل ما تحمل هذه الكلمات من معنى.

كما أن هذا الرسول يمثل الانطلاقة الأولى في حركة الهدى نحو تحقيق الأهداف الإلهية على وجه الأرض.

٣ ــ ثم تستقر الولاية والقيادة ثالثاً وأخيراً في ذلك الإنسان الوارث للنبوة، وهو ذلك الإنسان الذي يحمل صفة الإيمان والعبودية الحقيقية لله تعالى، ويجسد ذلك في مقام العمل حركة ، وسلوكاً، وموقفاً. ﴿الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾.

فيمارس دوره وحقه الطبيعي في قيادة الأمة، وهدايتها في مسيرها إلى مصيرها، الذي يريده الله تعالى لها.

وقد أكد الحديث الشريف على هذه الناحية وهو يشير إلى المعيار الذي يمتاز ويعرف حزب الله من غيره ، فقد روى الحسن بن طريف، قال:

كتبت إلى أبي محمد أسأله: ما معنى قول رسول الله (ص) لأمير المؤمنين: من كنت مولاه، فعلي مولاه.

قال: أراد بذلك: أن جعله علماً يعرف به حزب الله عند الفرقة.

ونقل عن زيد بن علي: أنه قال ذلك أيضاً.

الثاني: قال تعالى في سورة المجادلة: ﴿لاَ تَجدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ باللَّهِ وَالْيَوْمِ الآَخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آباءهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ برُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللهِ أَلاَ إنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

فهذه الآية قد جاءت لتتحدث عن بعض الخصائص السلوكية، والعلاقات في مجال التعامل، المنطلق من الحالة الشعورية الإيمانية، بعيداً عن أي نوع من أنواع الانقياد للعصبيات، وذلك من خلال التربية الإلهية، ثم التسليم والرضا بكل ما هو من الله، وإليه، وفي سبيله.

ثم ربط سبحانه ذلك كله بالنتائج والآثار، وبالمصير الهني والرضي الذي ينتظر هؤلاء الناس.

ما المراد بـــ (الغالبون) و (المفلحون):

وإن تحديد المقصود من الغلبة والفلاح مفيد جداً في فهم النص القرآني ومراميه. ولا نستطيع في هذه الفرصة المتاحة لنا بحث ذلك وتقصّيه للوصول إلى نتيجة محدّدة وحاسمة، غير أنا نقول:

إن الذي يفهمه كل احد من الغلبة هو قهر الخصم والسيطرة عليه. ومن الفلاح هو النجح، وتحقيق المقصود، والوصول إلى المطلوب والغاية.

وهذا بالذات هو ما يرمي إليه الإسلام في نطاق تعامله مع هذين المفهومين، ولاسيما في سياق الخطابات القرآنية. حيث نجد: أنه لم يهتم للنتائج المادية للصراع. فالحسين عليه السلام هو الغالب، حتى وهو يستشهد، لأن العبرة إنما هي بالنتائج النهائية، لا بالحالة الظاهرة والعاجلة. وحينما ضرب ابن ملجم علياً عليه السلام بالسيف على رأسه، قال عليه السلام: "فزت ورب الكعبة".

والاستشهاد في سبيل الله هو إحدى الحسنيين بنظر الإسلام، الأمر الذي يشير إلى أن الشهادة تتعادل في حجمها، وفي درجة الحسن فيها، مع النصر والغلبة المادية الظاهرية.

كما أن ملاحظة الآيات القرآنية تعطينا: أنه يعتبر حصول الفلاح الغلبة نتيجة طبيعية تتحقق تلقائياً على القيام بالمسؤوليات والأمور المطلوبة. ولا يمكن سلب هاتين الصفتين عن من يمارس تلك الأمور. لأنها بمنزلة العلة من المعلول، والأثر من المؤثر، في امتناع التخلف والانفكاك، وعدم جواز الإنفصال.

ونذكر أخيراً بأن القرآن قد عبر بـــ "غالبون" و "مفلحون" فجاء بصيغة اسم فاعل، التي يقول البلاغيون عنها: إنها تدل على الثبوت والدوام. ولم يعبر بالجملة الفعلية: "يغلبون" و "يفلحون" الدالة على الحدوث والتصرّم.

غالبون هنا ومفلحون هناك لماذا ؟!

والجدير بالتأمل هنا: أنه تعالى قد ربط ﴿حِزْبَ اللّهِ﴾ بقيادته الإلهية التي تهيمن على مسيرته وحركته، فإنه تعالى قال: ﴿هُمُ الْغَالِبُونَ﴾.

وذلك انطلاقاً من حقيقة: أن هذه القيادة لابد أن تواجه التحدي والتعدي من كل قوى الظلم والغطرسة والبغي، والعصيان والتمرد من كل أهل الأطماع والأهواء والمآرب.

ولكنه تعالى حينما تحدث عن ﴿حِزْبَ اللهِ﴾ وعلاقته بالله وبكل شيء، وعن مواصفاته في النواحي السلوكية، والإيمانية، والتربوية، فإنه قال: ﴿هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. الذين يحققون نتائج مرضية ويصلون إلى درجات الفلاح والنجاح في مسيرتهم الحياتية على مختلف الصعد.

فيرد هنا سؤال:

من هم (المفلحون)؟

ومن هم (الغالبون)؟

وما هي مواصفاتهم وحالاتهم بنظر القرآن؟!

من هم الغالبون؟

ألمح إلى مواصفات (الغالبين) فإذا رجعنا إلى القرآن الكريم، فإننا نجده قد ميزهم عن غيرهم من الفئات، وهي مواصفات موجودة في كثير من الآيات والسور القرآنية، ولما أجواؤها وخصوصياتها في كل مورد وردت فيه، ولا يمكن الدخول في تفاصيل ذلك لأنه يستلزم دراسة قد تستوعب مئات الصفحات. فلا محيص لنا إذن عن الإكتفاء هنا بالعناوين العامة، بل والاقتصار في أحيان كثيرة على نص الآية. فنقول:

لقد ذكر القرآن: أن الغالبين هم:

١ ـــ من يتولى الله ورسوله، والقيادة المؤمنة، والعاملة العابدة، المتمثلة في ذلك الرجل الذي (أقام) الصلاة، وتصدق بخاتمه، في حال ركوعه، وهو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه الصلاة والسلام.

٢ ـــ من يجتاز الاختبار الصعب، كما أشار إليه تعالى في قصة امتحان طالوت لجنوده.

٣ ـــ من كان جندياً لله تعالى، ولله وحده، وفي سبيله.

٤ ـــ من يظن أنه ملاق ربه، فيعيش مراقبة لله سبحانه في داخل ذاته بصورة حية، ودائمة.

٥ ـــ الذين يتوكلون على الله سبحانه وتعالى.

٦ ـــ الصابرون، ولو قل عددهم.

٧ ـــ أهل الفقه والوعي.

من هم المفلحون:

أما المفلحون، فإن المواصفات التي ذكرها القرآن لهم كثيرة، منها ما يلي:

١ ـــ المتقون.

٢ ـــ الذين يؤمنون بالغيب.

٣ ـــ يقيمون الصلاة، ويلاحظ هنا كلمة (يقيمون). ولم يقل: يصلون ليشير إلى أن مجرد الاتيان بالصلاة ليس هو المطلوب، بل المطلوب هو إقامتها.

٤ ـــ مما رزقهم الله ينفقون.

٥ ـــ يؤمنون بما أنزل على الرسول، وبما أنزل من قبله.

٦ ـــ يوقنون بالآخرة.

٧ ـــ على هدى من ربهم.

٨ ـــ لهم صفة كونهم "أمة".

٩ ـــ ولكنها أمة تتحمل مسؤوليات الدعوة إلى الخير.

١٠ ـــ وهم أيضاً يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

١١ ـــ آمنوا بالرسول(ص).

١٢ ـــ وعظموه: (عزّروه) أي الرسول.

١٣ ـــ ونصروه (الرسول).

١٤ ـــ واتبعوا النور الذي أنزل معه.

١٥ ـــ جاهدوا بأموالهم وأنفسهم.

١٦ ـــ إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم قالوا: سمعنا وأطعنا.

١٧ ـــ يريدون وجه الله سبحانه.

١٨ ـــ هم محسنون.

١٩ ـــ يؤمنون بالله.

٢٠ ـــ لا يوادّون من حاد الله، ورسوله، ولو كانوا آبائهم، أو أبنائهم، أو إخوانهم، أو عشيرتهم.

٢١ ـــ رضي الله عنهم، ورضوا عنه.

٢٢ ـــ قد وقي الواحد منهم شح نفسه، فهو يؤثر على نفسه، حتى لو كان به خصاصة.

٢٣ ـــ يحبون من هاجر إليهم من المسلمين، ولا يجدون في أنفسهم حرجاً مما أوتوا.

الذين لا يفلحون:

وفي مقابل ذلك قد صرحت الآيات القرآنية بأن بعض الفئات لا تفلح، وهم الذين لهم المواصفات التالية:

١ ـــ الظالمون.

٢ ـــ المجرمون.

والظالم وإن كان مجرماً، أيضاً ولكن صفة المجرم تشمل بإطلاقها بحسب موارد الاستعمال لدى عرف الناس: من عدا الظالم أيضاً.

٣ ـــ الساحرون.

٤ ـــ الكافرون.

٥ ـــ الذين يفترون على الله الكذب.

وسائل الفلاح:

أما الوسائل التي يتحقق بواسطتها الفلاح، فهي كثيرة، وقد تقدم في قسم المواصفات ما هو أيضاً صالح لأن يعد في قسم الوسائل. ونحن هنا نشير إلى طائفة أخرى قد نصت عليها الآيات القرآنية أيضاً، تاركين أمر استيعاب ذلك لمن أراده، فنقول:

من هذه الوسائل:

١ ـــ الإيمان.

٢ ـــ الخشوع في الصلاة.

٣ ـــ إيتاء الزكاة.

٤ ـــ الإعراض عن اللغو.

٥ ـــ حفظ الفروج إلا فيما أحله الله سبحانه.

٦ ـــ رعاية الأمانات.

٧ ـــ رعاية العهد.

٨ ـــ المحافظة على الصلوات.

٩ ــ تزكية النفس وذكر اسم الله، والصلاة.
١٠ ــ التقوى.
١١ ــ إتيان البيوت من أبوابها، لا من ظهورها.
١٢ ــ عدم أكل الربا أضعافاً مضاعفة.
١٣ ــ الصبر.
١٤ ــ المصابرة.
١٥ ــ المرابطة.
١٦ ــ ابتغاء الوسيلة إلى الله سبحانه.
١٧ ــ الجهاد في سبيل الله عز وجل.
١٨ ــ اجتناب الخمر.
١٩ ــ اجتناب الميسر.
٢٠ ــ اجتناب الأنصاب والأزلام.
٢١ ــ إدراك الحقيقة: أنه لا يستوي الخبيث والطيب، ولو أعجبك كثرة الخبيث.
٢٢ ــ ذكر آلاء الله سبحانه.
٢٣ ــ الثبات في الجهاد.
٢٤ ــ ذكر الله تعالى كثيراً.
٢٥ ــ الركوع والسجود وعبادة الله سبحانه.
٢٦ ــ فعل الخير.
٢٧ ــ التوبة إلى الله جميعاً.

حزب الشيطان:

وقبل أن نغلق هذه النافذة، فإن من الضروري أن نشير إلى بعض المواصفات لحزب الشيطان التي صرح بها القرآن مع اقتناعنا بأنه تعالى لم يذكر ذلك على سبيل الاستيعاب والتحديد، وإنما ذكر خصوص ما اقتضت المناسبة الخاصة ذكره. وذلك لان تحديد المواصفات والوسائل والموانع لحزب الله وغلبته وفلاحه، يحدد بصورة تلقائية وطبيعية مواصفات حزب الشيطان وأساليبه، لأن الأمور تعرف بأضدادها. ومهما يكن من أمر فما ذكره الله تعالى في سورة المجادلة من مواصفات، وأساليب حزب الشيطان ما يلي:

١ ـــ استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله.
٢ ـــ صدوا عن سبيل الله سبحانه.
٣ ـــ يحسبون أنهم على شيء.
٤ ـــ يتولون قوماً غضب الله عليهم.
٥ ـــ ساء ما كانوا يعملون.
٦ ـــ اتخذوا أيمانهم جنة.
٧ ـــ هم الكاذبون.
٨ ـــ يحلفون على الله الكذب وهم يعلمون.
٩ ـــ غضب الله عليهم.

نظرة إجمالية في دائرة متابعة البحث:

كانت تلك هي بعض الأمور التي ذكرها الله سبحانه كمواصفات ووسائل وموانع فيما يرتبط بالنجاح والفلاح، والغلبة لحزب الله. وبعض ما يرتبط بحزب الشيطان، وفقاً لما جاء في الآيات القرآنية تصريحاً وتلويحاً.

وهي كما ترى تفتح أمام عين الباحث آفاقاً واسعة بل إن كل واحدة منها تحتاج إلى دراسة مفصلة، ودقيقة، ومعمقة ليس هنا محلها؛ لأن ما نرمي إليه هنا هو فهرسة محدودة لهذا الموضوع، بحيث يستطيع أن يفتح نافذة على تلك الآفاق مهما كانت صغيرة ومحدودة. وقد يكون من المفيد هنا العودة إلى القاء نظرة إجمالية على ما ذكرناه آنفاً لعلها تعطي بعض الوضوح في الصورة وشيئاً من التشكل لملامحها. فنقول:

١ ـــ إن أول ما يلفت نظرنا هنا هو الشمولية في النظرة، حيث نجد: أن القرآن قد استوعب في طرحه لهذا الموضوع جميع الشؤون والقضايا التي لها مساس بمصير الإنسان وفي حياته، وسائر جهات وجوده.

فركز على النواحي العقائدية والسلوكية، والأخلاقية، كما ركز على تزكية النفس، والتربية الروحية، وبناء الذات، ثم أعطى المسؤوليات الاجتماعية في مجال الصلاح والإصلاح قسطها من الاهتمام. ولم يهمل الناحية السياسية، والجهادية، والإنسانية، ولا غير ذلك من شؤون كما سنرى.

٢ ـــ إلى جانب ذلك فإنه قد اهتم بموضوع العمل على اقتلاع خصال الشر والسوء من نفس الإنسان، لتحل محلها خصال الخير، بصورة أكثر عمقاً وتجذّراً، من خلال انتهاج الإنسان المؤمن الأسلوب الأمثل والأفضل في كل شيء ولاسيما فيما يرتبط بالتعامل مع الآخرين. ثم من خلال تزويده بالمفاهيم الصحيحة والأصلية والأفكار الصائبة، ورفع درجة الفقه والمعرفة والوعي لديه.

٣ ـــ ثم أظهر اهتماماً كبيراً بضرورة الالتزام بالمثل والقيم، وأنها يجب أن تمثل المرتكزات الأساسية لحركة الإنسان في الحياة.

٤ ـــ هذا إلى جانب التصريح بضرورة الارتباط بالقيادة الإلهية، والاعتراف بولاية الله سبحانه، ثم ولاية النبي (ص) والإمام عليه السلام.

مع إلماحة تكاد تكون صريحة لمبررات هذه الارتباط، وهي الألوهية، ثم الرسالة. ثم الإيمان وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة حين الركوع.

مع التذكير بأن المنطلق في ذلك يكون من موقع الوعي والقناعة واليقين. ثم من موقع التعظيم والتوقير والاحترام. وأخيراً من موقع الطاعة والانقياد والتسليم والرضا.

على أن لا ننسى أن الله سبحانه قد نص على أن أساس هذه العلاقة هو الحب والمودة. ولكن هذا الحب ليس موظفاً لصالح المحبوب كشخص، وإنما باعتباره جزءاً من الرسالة وسبباً في إقامة الدين.

أما تجسيد هذا الحب ليصبح مودة (أي حباً يظهر أثره في مقام العمل)، فإنما يكون بتحمل مسؤوليات النصرة، والدفاع، والطاعة والجهاد، ثم بالرضا بأي حكم يصدر عن تلك القيادة، ولو كان على خلاف ما تهواه النفس، وتألفه وتحبه.

٥ ـــ ويأتي بعد ذلك: التوجيه الذي يحتم استبدال المنطلقات الانحرافية، التي تحمل صفة التعدد والاختلاف، بمنطلق وحيد، وهدف فريد، يستوعب كل الخصوصيات، ويقوم بصهرها وتوجيهها نحو الأمثل والأفضل وهذا المنطلق هو وجه الله، ووجه الله فقط لا غير.

٦ ـــ أما الارتباط بالآخرين، فهو يتوقف على نوعية ارتباطهم بالله سبحانه. فإن كانوا ممن يتحدون الإرادة الإلهية، فلابد من مواجهتهم بالرفض والإدانة، والتبري، والسلبية حتى ولو كانوا الآباء والأبناء، والإخوان، والعشيرة، الذين ربما يستشعر الإنسان عطفاً قلبياً تجاههم بصورة لا اختيارية. ولكن ترجمة هذا العطف إلى حركة وممارسة وموقف هو من الأمور الخاضعة للاختيار بلا شك.

ولأجل هذا نجد النص القرآني قد جاء ليؤكد على رفض أي لون من ألوان الحب الظاهر أثره في مقام العمل (المودة) لهم. كما هو واضح.

٧ ـــ وفي نطاق التربية النفسية ورعاية الخصائص والملكات، نجد التركيز على ممارسة ضبط النفس، وعلى رفع مستوى التحمل والابتعاد عن أي شيء لا يمثل قيمة للإنسان ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ ثم اختبار الذات في مواقع المواجهة الحقيقية والمصيرية، لمعرفة مدى الشوط الذي قطعه هذا الإنسان في سبيل تقوية النواحي الإيمانية، ومعرفة مدى الالتزام بالقيادة، ومستوى الطاعة ودرجة الانقياد لها، كما كان الحال في قضية طالوت وجنوده.

هذا كله عدا عن أن الإنسان يعرف مدى صدقه في ما يدعيه من إيمان وتقوى. ويستطيع أن يعرف حده وهو يقيم نفسه إذا واجه المغريات، أو هجمت عليه التحديات.

٨ ـــ ونجد أيضاً الماحات إلى لزوم الوعي التام للمعايير التي يمكن بواسطتها الاستقلال بالتقييم الموضوعي والمنصف للأمور ومعرفة الصالح من الطالح وتمييز الخبيث من الطيب.

٩ ـــ ومن جهة أخرى، فإن الإنسان المؤمن الواعي، لا تبهره الكثرات، ولا ينهزم أمام التيار، بل يبقى رابط الجأش، عارفاً بمواقع القوة والضعف، والخطأ والصواب، والصحيح والمزيف.

١٠ ـــ ثم إنه لا ينبغي للنزعات الفردية أن تبعد الإنسان عن واقعه الجماعي، بل تكون طاقاته الفردية لبنات ومداميك لبناء كيانه الجماعي (الأمة)، ويكون بناؤه الجماعي، ووجوده كافة داعياً لتكامل خصائصه الفردية.

أو فقل: لابد أن يحمل في داخل ذاته خصائص الأمة إلى جانب خصائصه الفردية، فيعيش فرديته في نطاق الأمة، ويعيش روح الأمة في حياته الفردية.

١١ ـــ أما لماذا ركز القرآن على وجود حزبين لا ثالث لهما، هما: حزب الله، وحزب الشيطان. فلعله لأجل أن الخروج عن صفة الحزبية لله تعالى، إنما يعني التخلي عن المواصفات، كلها أو بعضها، وعدم التزام واعتماد الوسائل التي تقدمت لتحل محلها مواصفات، وتعتمد بدلاً عنها وسائل شيطانية، تلقي بالإنسان في متاهات الانحراف، ليكون فريسة بين براثن الشيطان ومخالبه.

وعدا عن ذلك، فإن الخروج عن صفة الحزبية لله تعالى، والوقوف على الحياة — لو قبلنا أنه ممكن ومعقول ولو في حد أدنى — فإنه يعني: أن يصبح من يدعي ذلك عبئاً على

الحالة الإيمانية، لأنه يستفيد من كل إيجابياتها دون أن يقدم لها في مقابل ذلك شيئاً، أما بالنسبة لحزب الشيطان، فهو قد أصبح سياجاً له، بل هو يقدم له خدمة مجانية، لأنه قد تولى حماية موقع من المواقع عن أن يقع في يد حزب الله، ليتقوى به على حزب الشيطان، وأبقى ذلك الموقع خارج سيطرته، ومنعه من التقدم إليه، فخسر حزب الله موقعاً، ربحه حزب الشيطان دون أن يبذل في سبيله أي جهد. فكيف يمكن قبول الحياد في هذه الناحية؟!

وبعد ما تقدم نقول: إننا من أجل استكمال أكثر جوانب هذا البحث، لابد لنا من الفات النظر إلى أمور لها مساس في الموضوع، فنقول:

آفاق التعامل:

لقد قرر القرآن أن التحزب إنما هو لله سبحانه لا لسواه، لأن هذا هو الذي يحقق الأهداف الإلهية السامية.

وهذا ما يؤكد حقيقة شمولية النظرة الإلهية في نطاق توجيه الإنسان إلى التعامل مع كل ما يرتبط بالله سبحانه، وينتهي إليه، لإن أي تعامل أو ارتباط يقوم على أساس ومحور آخر ــ كالجغرافيا، والعرق، والفئة، وغير ذلك ــ فسيكون قاصراً عن تحقيق الهدف المنشود؛ لأنه سيكون محدوداً بحدود ذلك المحور، ومقيداً بقيوده، وتنعكس عليه سلبياته، كما أن من شانه أن يكرس التمزق، والتشتت، وأن يحد من القدرة على استقطاب الطاقات، لاستخدامها في سبيل هذا الإنسان، وخيره وسعادته ومجده. هذا إن لم يبرر لكثير من الفئات أن تقف في وجهه وتستأثر عنه بما يمكنها الاستئثار به، إن لم تعمل على سلبه ما حصل وإضعاف قدراته عن الحصول على المزيد، أو على شيء جديد. إلى سلبيات أخرى كثيرة، لسنا هنا بصدد البحث عنها.

في نطاق البناء والتشكل:

وإذا أردنا أن ننطلق إلى مجال العمل والبناء، وتربية القاعدة الإيمانية العريضة، فلابد أن نأخذ بالاعتبار أموراً كثيرة حساسة وهامة. نشير هنا إلى بعض منها ؛ فنقول:

ألف: لابد من خطة:

إن معرفة المواصفات والموانع، والوسائل تفيدنا كثيراً في معرفة الطرق العملية لبناء القاعدة الإسلامية العريضة، والقوية، والراسخة، التي لا تتحزب إلا لله سبحانه، لأن كل

واحدة من تلك المواصفات والموانع والوسائل تتطلب خطة عمل مدروسة بدقة، وعمق، ووعي، تراعي حالة التوازن الواعي فيما بينها، ومن دون أن تفريط أو إفراط فيها.

ويمكن استقصاء الآيات القرآنية، وأحاديث المعصومين للإطلاع على كثير من الأمور التي تساعد على تحقيق ما يراد تحقيقه أو يراد التخلص منه، بالنسبة إلى كل نقطة أو حالة بخصوصها.

فمثلاً إذا أردنا أن نعمل للحصول على حالة الإيمان بالغيب، فلابد لنا من معرفة ماهية وطبيعة ذلك الغيب المطلوب الإيمان به، ووسائل إيجاده، ومدى ارتباطه بسائر الأمور التي تدخل في التكوين الفكري والعقيدي للإنسان المسلم، ثم مستوى هذا الإيمان وخصوصياته. بالإضافة إلى دراسة الإمكانات الفكرية والإيمانية، والمادية المتوفرة في محيط العمل وما إلى ذلك. مع الأخذ بنظر الاعتبار كل الظروف الموضوعية وما يواجه العمل من موانع وعراقيل، مع الحفاظ على حالة التوازن بينه وبين سائر المواصفات وغيرها وعدم الإفراط والتفريط حسبما ألمحنا إليه.

ب: طبيعة العمل تفرض مواصفات العاملين:

وإذا كان هذا عمل ضخم ومتشعب، يحتاج إلى تكاتف جهود جميع الفئات، وعلى كافة المستويات ومن مختلف الاختصاصات، ولا يمكن لأية فئة أن تستقل به، فلابد لرجال الأخلاق أن يؤدوا دورهم، كما هو الحال بالنسبة للمعلمين. وكذلك الحال بالنسبة للمربين، والمفكرين، والفقهاء، والمختصين بالشؤون العقائدية، والسياسيين، والأجهزة التنفيذية للدولة، بل وحتى العسكريين، وأجهزة الأمن، وسائر الأجهزة والمؤسسات والقطاعات. وغيرهم.

فإن لكل دوره، ومسؤولياته الكبيرة، في كل مجال. وبدون مشاركة هؤلاء جميعاً وبدون تنسيق واع ومدروس فيما بينهم فإن العمل سيكون غير متكامل، وسيعاني من التعارض وهو معرض لحدوث النقص والتشويه والخلل فيه، ولا يكون نموه طبيعياً، ولا سوياً وسوف تظهر فيه الثغرات التي عن طريقها تتسرب الأوبئة إليه، بصورة أو بأخرى.

ج: أولويات في مقام العمل:

وإدراكاً منا لأهمية بعض المجالات، وأولويتها على غيرها في المبادرة في مقام العمل والبناء، فإننا نعود فنذكّر: بأن الأولوية القصوى ــ في اعتقادنا ــ هي للنواحي العقائدية،

ثم للشؤون التربوية والروحية. ثم للتثقيف الشرعي الفقهي. ثم معالجة المشكلات الفكرية التي قد تواجه الإنسان المسلم في نطاق فهمه للإسلام بالمقارنة مع سائر الطروحات التي ترفع شعارات براقة وخادعة بالإضافة إلى توضيح للمفاهيم وللحقائق الإسلامية فيما يرتبط بكثير من القضايا الحساسة، فيما يختص بالنظرة للكون والحياة بصورة عامة.

د: ضوابط وأسس العلاقات:

وبالنسبة لعلاقة الإنسان عاطفياً بالله سبحانه، وبالنبي، والولي، والدين، والحق، والجهاد، وكلٍ ما هو صحيح وأصيل ـــ وهي العلاقة القائمة على أساس الحب والطهر، والصفاء، بعيداً عن عوامل الهوى، وعن الدوافع النفعية وغيرها ـــ فإنها لابد أن تتم ضمن ضابطتين:

أحداهما: أن لا يكون ذلك على حساب درجة اليقظة اللازمة للإنسان المؤمن العامل، حيث نجد البعض يستغرق في الإيجابيات حتى لا يكاد ما سواها يخطر له على بال ويمعن في الحب والثقة بالناس، حتى يصل إلى درجة السذاجة.

الثانية: الاعتراف بالواقع، والتعامل معه على أساس الاستفادة من إيجابياته، ومعالجة السلبيات فيه قدر الإمكان. فلا يغيب الإنسان عن جانب نتيجة لاستغراقه في جوانب أخرى، حتى إذا ما واجه الواقعٍ بعجره وبجره، حصلت له الصدمة، وفقد توازنه، واختلت أحواله إلى درجة الانهيار أحياناً.

هـــ : دراسة التراث الفكري للمحيط:

ويدخل في هذا الاتجاه أيضاً دراسة التراث الفكري والثقافي للمحيط، الذي يفترض أن يكون ساحة للعمل التربوي والتعليمي، لأن دراسة كهذه تفيد في التعرف على الرواسب والخلفيات التي قد يكون لها دور في تسريع، أو إعاقة البناء الفكري والروحي والعقائدي، وغير ذلك مما يفترض أن يترجم حركة، وسلوكاً، وموقفاً.

كما أن هذه الدراسة تفيد في تسهيل العمل لاستئصال الجانب المريض من جهة، ثم في تقوية، وترسيخ، وبلورة النواحي الإيجابية من جهة أخرى. فيخفف ذلك أعباء كثيرة ترهق كاهل الإنسان وتثقل خطوه، وتميل به ذات اليمين تارة، وذات الشمال أخرى. بل قد تجعله يضل الطريق، ويدخل في متاهات خطيرة، حيث المصائب والبلايا. والآلام والكوارث والرزايا.

و: درجة الوعي:

إن بعض النواحي التعليمية والتربوية لا يكفي فيها مجرد الحصول على المفهوم، أو حتى الاقتناع به. بل المطلوب هو درجة أعلى من ذلك.

فمثلاً المطلوب في الشأن العقائدي والتربية الروحية، والأخلاقية، والإنسانية هو أن يتحول المفهوم العقائدي أو الإنساني، أو الأخلاقي إلى حالة ضميرية ووجدانية للإنسان المسلم، إلى حد يكون معه الموقف، والحركة والسلوك بتأثير من هذه الحالة وعلى وفقها عفوياً، وطبيعياً بكل ما لهذه الكلمة من معنى.

بل المطلوب في معرفة الله سبحانه، وحتى في كثير من المفاهيم الإنسانية والأخلاقية أيضاً في الفناء والإنصهار، والذوبان، حتى لا يعود الإنسان يشعر بأن هل كياناً ووجوداً في مقابل الله سبحانه.

فمعرفة المستوى المطلوب في المعرفة ودرجة التفاعل في المجال التعليمي والتربوي له أهميته في نجاح العمل، وتحقيق الأهداف المتوخاة منه.

ز: المعايير أولاً:

إن من الضروري في نطاق التربية الإسلامية تقديم معايير فكرية، وعلمية، قادرة على أن تحمي صاحبها من حبائل الماكرين وخداع الشياطين ثم أن يميز بواسطتها بنفسه الفكر الدخيل من الأصيل، ويتمكن من مواجهة أي فكر إنحرافي وتقييمه، ومعرفة صحيحه من سقيمه. ولولا هذه المعايير، فمن المفترض ــ وذلك أمر مستحيل ــ إقامة حارس (عالم) على كل إنسان، ليلقنه الحجة، والدليل كلما واجهته شبهة أو تعرض لمشكلة في الفكر والعقيدة، والتشريع، وغير ذلك.

وللتدليل على هذا الأمر الهام نقول: إن الأئمة عليهم السلام قد تعاملوا مع أصحابهم رضوان الله تعالى عليهم بنفس هذه الطريقة وكمثال على ذلك نذكر: أن الأئمة (عليهم السلام) كانوا يواجهون حكاماً عتاة يبتغون لهم الغوائل، ويعملون على التخلص منهم؛ فكان نص الإمام على الإمام الذي يخلفه أمراً صعباً وخطراً على حياة ذلك الإمام بالذات. فكان الأئمة يخبرون بعض الخلّص من شيعتهم به، ويشيرون إليه. ولكن إعلان ذلك على الملأ العام، والجهر به للناس كان متعذراً في كثير من الأحوال.

ولأجل ذلك نجد المنصور العباسي، كان قد صمم على قتل من يوصي إليه الإمام الصادق، باعتبار: أن هذا الوصي سيكون هو الإمام بعده عليه السلام، وإذا به يفاجأ بأن

الإمام قد أوصى إليه بالذات وإلى والي المدينة، وإلى زوجته، وولده، فالتبس الأمر على المنصور، و لم يستطع تنفيذ ما كان قد عزم عليه، وصرح بأنه ليس إلى قتل هؤلاء سبيل.

ولكن الشيعة قد عرفوا الإمام عليه السلام بعينه، من خلال هذه الوصية بالذات (!!) كما أنه حينما التبس الأمر على الشيعة في شأن الإمام بعد وفاة الرضا عليه السلام، لأجل صغر سن الإمام الجواد، جاؤا إليه، وامتحنوه بالأسئلة، حتى بان لهم ما كان خافياً وأسفر الصبح لذي عينين.

وقد استمر الشيعة في هذا النهج، فكانوا يأتون إلى من يدعي الإمامة ويمتحنونه بالأسئلة، ويعرفون الإمام الحقيقي من المزيف عن هذا الطريق.

ولكن ذلك لا يعني استقلال الناس في كل شيء فإن ذلك متعسر، بل متعذر، لأن هذه المعايير إنما تفيد في القضايا الفكرية، والعامة، ولا دور لها في ما تتوقف معرفته على توقيف العلماء، وتعليمهم، كالأحكام الشرعية وغيرها.

أضف إلى ذلك: أن البعض قد يكون قاصراً عن الاستقلال في مواجهة المشكلات الفكرية، والعقائدية، فإذا أراد أن يتعامل مباشرة مع النصوص والآثار، فقد يقع في الإرباك الذي ينتهي به إلى شذوذ في الفكر أو إلى لصدمة في الإيمان، والوجدان.

فلا محيط عن تربية أشخاص على مستوى كبير من العلم يؤهلهم لمواجهة حالات كهذه فيكونون مرجعاً ومفزعاً لهذا وأمثاله، ليفتح لهم باباً هنا، ونافذة هناك، ليروا منها نور الحق، ويربط على قلوبهم، وتطمئن بذلك نفوسهم.

ح: الاعتراف بالواقع:

ومن الواضح: أننا نعيش في عالم يزخر بالمتناقضات، ويعج بالشرور والانحرافات فإنكار ذلك. والتعامل معه على أساس الفناء أو الإفناء، ثم خوض معركة خاسرة لن يكون حصادها إلا تدمير قوة الإيمان والإسلام، وتقوية شوكة الكفر والطغيان. ليس من العقل والحكمة في شيء، وهو يخالف سيرة القرآن والإسلام، والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، والأئمة المعصومين عليهم السلام فإنهم قد تعايشوا مع الكفر، والانحراف، واعترفوا بوجوده، ولكنهم لم يعترفوا بشرعيته، ولا قبلوا بصوابية أطروحته.

ومعنى ذلك: أننا في مجال تربيتنا وتعليمنا للإنسان المؤمن، علينا أن نأخذ هذه الناحية بعين الاعتبار، حتى إذا كان لابد من التعايش مع الباطل، فلا يكون ذلك على حساب زعزعة إيمان المؤمنين، وإثارة الشكوك والشبهات في نفوسهم، وحتى لا نقع في المحذور

الكبير، حينما تفتح صراعات فارغة لا تجدي ولا تفيد إلا في تعميق الفجوات، وإثارة النعرات بمناسبة، وبغير مناسبة. ثم إنتاج المزيد من السلبيات، وزرع المزيد من الموانع والعراقيل في طريق العمل والعاملين.

هذا كله عدا عن أن الإسلام الذي يريد أسلمة العالم، فإنه لا يريد تدميره والقضاء عليه. ولأجل ذلك نجده يتخذ استراتيجية العمل لاحتواء الآخرين، وفتح نوافذ لهم ومنحهم فرصاً للتعرف على الإسلام وعيش أجوائه الروحية، والانفتاح على اخلاقياته، وعلى مفاهيمه الإلهية والإنسانية.

وهذا لا يتلاءم مع روح التشنج، والرفض المطلق، ولا مع الروح التدميرية لكل شيء، كما ربما يعتقده بعض القاصرين والبعيدين عن وعي الإسلام بصورة صحيحة.

ط: روحية العاملين:

وأخيراً.. فإن كل عمل في سبيل الله، حتى العمل الجهادي ــ حيث لابد من الجهاد، حين يصبح تكليفاً شرعياً، ومسؤولية إلهية ــ لابد أن يكون مصدر شعور بالراحة واللذة، والأنس للعاملين، وللمجاهدين. يرون فيه السعادة والنجاح، والفوز والفلاح، حتى وهم في أشد الحالات، ويواجهون أصعب المشكلات، فلا يعتبرونه مغامرة مخيفة وعبئاً ثقيلا لابد من التخلص منه بأي طريقة كانت.

وإن لشعور العاملين والمؤمنين بلذة العمل، والجهاد، آثاره الإيجابية الكبيرة، إن بالنسبة للعمل نفسه، أو بالنسبة لتأهيل العاملين لما هو أهم، ونفعه أعم. ذلك في الحقيقة يعد قسطاً من الجهد التربوي المطلوب تحقيقه والاستفادة منه روحياً ونفسياً، وغير ذلك.

الحزبية بالمفهوم الغربي:

كان ما تقدم الماحة سريعة جداً إلى الحزبية بمفهومها الإسلامي الصحيح والأصيل، حسبما فهمناه من النصوص الإسلامية القرآنية وذلك يوضح مدى التفاوت فيما بين النظرة الإسلامية للحزبية وللحزب الذي يريده حاكماً ومهيمناً. وبين الحزبية بمفهومها الغربي والمتداول وهو يوضح أيضاً الكثير من السلبيات التي تعاني منها الحزبية بالمفهوم الغربي الشائع ونعود فنذكر هنا ببعض هذه السلبيات، التي ترتبط بالأحزاب التي تطرح نفسها على ساحة الصراع السياسي في عالمنا اليوم، وهي الثلاثة التالية:

١ ــ إن أكثر هذه الأحزاب قد اختار طريقاً لا يتلقى مع طريق الله سبحانه، ولا ينتهي إليه، لأنه قد استبعد الأطروحة الإلهية، وراح يخترع لنفسه نظريات ومبادئ، ونظم أقل ما يقال فيها أنها ليست صحيحة ولا سليمة.

وقد نجد بعض هذه الأحزاب يريد ان ينطلق من أطروحة إلهية، ولكنٍ مع تقليم وتطعيم، وفق ما يراه مناسباً، أو مفيداً له في عمله، المرحلي، وغير المرحلي أيضاً.

هذا لو أغمضنا النظر عن عدم توفيقه في التعرف على الأطروحة الإلهية الصحيحة والأصيلة.

٢ ــ إن هذه الأحزاب تخل بشكل واضح بالناحية الانتمائية، فتتسبب في خلل في النظرة الموضوعية للإنسان، حيث تنشأ لديه حالة من التعصب الأعمى للفئة وللحزب الذي يتعاطى معه، ولكل ما يصدر منه وعنه. ثم يبدأ بالابتعاد عن أجواء الموضوعية في تقييمه للأمور، وتعامله معها، حينما يصبح المعيار للحق والباطل، وللصحيح وغير الصحيح هو الحزب، ورأيه، وموقفه، وحركته، وكل ما يصدر عنه، ولو استلزم ذلك تضييع الحقائق، بل وسحقها بالأقدام.

٣ ــ إن هذه الأحزاب إنما تعطي الامتيازات، أو تحرم منها على أساس الانتماء الحزبي، وليس وفق المعايير الواقعية والإنسانية الصحيحة. فالحرمان والعطاء، والحب والبغض، والتقديم والتأخير، والرفع والوضع و.. وكل ذلك يكون على هذا الأساس، ومن هذا المنطلق.

التجربة الإسلامية للحزبية:

قد رأينا وسمعنا عن أحزاب عديدة تبنت الإسلام، وأرادت أن تتحرك على أساسه. ولكنها منيت بالفشل باستمرار، وذلك لأنها قد أخطأت الأطروحة الإسلامية الصحيحة، أو انحرفت عنها.

إلى أن ظهرت أخيراً التجربة الإسلامية لمشروع "حزب الله" وفقاً للمفهوم القرآني، حسبما تحدث عنه الإمام الخميني رحمه الله في أوائل هذا البحث، وهذه التجربة لا تزال مستمرة، وهي لا تعاني من أي نقص أو خلل من حيث أطروحتها التي تتبناها، لأنها تمتلك الأطروحة الصحيحة والسليمة، ولكنها لم تنج من الوقوع في بعض الأخطاء في مجال التطبيق، ولكنها ليست أخطاء على جانب كبير من الخطورة.

ولعل سبب هذه الأخطاء هو أنها لم تجد الفرصة الكافية للبناء الداخلي الشامل والمستوعب لكافة جهات، وجوانب، وشؤون حياة الإنسان المسلم، سواء على مستوى الفرد، أو على مستوى الجماعة، بالإضافة إلى النقص الذي تعاني منه في الإمكانات والقدرات اللازمة لبناء حساس ودقيق كهذا. والأهم والأخطر من ذلك هو أنها لا تزال تواجه ضغوطاً هائلة، وخططاً ومؤامرات كبيرة وخطيرة من قبل الأعداء الحاقدين، في نطاق عملهم الدائب على إفشال التجربة، والقضاء عليها في مهدها، قضاء مبرماً ونهائياً.

ولكن النصر الكبير، والذي يثلج الصدر، هو أن التجربة ـــ برغم كل ذلك ـــ لا تزال مستمرة، وأملنا وطيد بالله تعالى، وهو الملجأ والملاذ، والمدبر والمعين.

و ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾.

صلة النهاية بالبداية:

وأخيراً.. فإننا نعود لنذكّر بأن الإمام الخميني العظيم حينما تحدث عن الحزبية، فإنما كان يرمي إلى تجسيد المفهوم القرآني الصافي والأصيل. هذا المفهوم الذي هو الضمان الوحيد لسلامة المسيرة، وصحة الاتجاه، وهو الذي يستطيع، أن يحقق الأهداف الإلهية السامية، وهو أيضاً القادر على أن يجنبنا أدواء الحزبية بمفهومها الغربي المنحرف الذي يكرس القيادات الفاسدة والمزيفة، ويوجد كل أسباب الإنقسام والتمزق، ويرسخ المجالات اللا إنسانية في واقع هذا الإنسان وفي حياته، وفي كل وجوده، ويعتمد الأطروحة الشيطانية، التي لا تخدم الإنسان، وإنما تستخدمه لأغراضها الهدامة والشريرة.

المائدة: ٥٥ و٥٦.

راجع البحار ج٥٠ ص٢٩٠ وج٣٧ ص٢٢٣ عن كشف الغمة ج٣ ص٣٠٣.

راجع: البحار ج٣٧ ص٢٢٣-٢٢٤ وفي هامشه عن: الأمالي للصدوق ص٧٥ وعن معاني الأخبار ص٦٦ بأكثر من سند واحد.

سورة المجادلة: ٢٢.

الآية في سورة المائدة ، وقد ذكرناها فيما سبق.

راجع البقرة: ٢٤٩ قال تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلاَ مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ

إلاَ قَلِيلاً مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لاَ طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُو اللهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾.

راجع الصافات: ١٧٣ ، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾.

راجع الأنفال: ٦٥و٦٦ والبقرة: ٢٤٩ آية سورة البقرة تقدمت آنفاً وآية سورة الأنفال هي: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَ يَفْقَهُونَ * الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللهِ وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾.

هي الآية المتقدمة في الهامش السابق.

راجع: البقرة: ٢-٥ قال تعالى: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

راجع: آل عمران: ١٠٤ قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

راجع: الأعراف: ١٥٧ قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

راجع: التوبة: ٨٨ قال تعالى: ﴿لَكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

راجع: النور: ٥١. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

راجع: سورة الروم: ٣٨ ، كما يظهر منها قال تعالى: ﴿فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

راجع: سورة لقمان: ٥ حسبما يظهر منها قال تعالى: ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِلْمُحْسِنِينَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالآَخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

راجع: سورة المجادلة: ٢٢. قال تعالى: ﴿لاَ تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآَخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللهِ أَلاَ إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

راجع: سورة الحشر : ٩. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

جميع ما تقدم يستفاد من سورة المؤمنون: ١-٩ قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾.

راجع سورة الأعلى: ١٤ وسورة الشمس: ٩ ففي سورة الشمس قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾، وفي سورة الأعلى قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾.

صرحت بذلك آيات كثيرة فراجع المعجم المفهرس للقرآن الكريم.

راجع سورة البقرة: ١٨٩ قال تعالى: ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

راجع: سورة آل عمران: ١٣٠ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

راجع: سورة آل عمران: ٢٠٠ قال تعالى: ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

راجع: سورة المائدة: ٣٥ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفلِحُونَ﴾.

راجع: سورة المائدة: ٩٠ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

راجع: سورة المائدة: ١٠٠ قال تعالى: ﴿قُلْ لاَ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللهَ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

راجع: الأعراف: ٦٩ قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلاَءَ اللهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

راجع: سورة الأنفال: ٤٥ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

راجع: سورة الحج: ٧٧ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

راجع: سورة النور: ٣١ قال تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

راجع: سورة المجادلة الآيات نور: ١٩/١٤. ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اللهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلاَ مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ عَذَاباً شَدِيداً إِنَّهُمْ سَاء مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ * لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلاَ أَوْلاَدُهُمْ مِنَ اللهِ شَيْئاً أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللهُ جَمِيعاً فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ * اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلاَ إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾.

الماركسية والدين

مايكل لوفي

ترجمة : بشير السباعي

إن من شأن قراءة متأنية لمجمل فقرة ماركس التي يظهر فيها تعبير " الدين أفيون الشعوب " أن تبين أن كاتبها أكثر إدراكا لدرجات الألوان مما هو شائع عنه .فهو يأخذ في اعتباره الطابع المزدوج للدين : "إن الهم الديني هو في الوقت نفسه تعبير عن هم واقعي واحتجاج علي هم واقعي . إن الدين هو آهة الخليقة المضطهدة، هو قلب عالم لا قلب له ، مثلما هو روح وضع بلا روح .إنه أفيون الشعب".

وإذا ما قرأنا مجمل البحث الذي ترد فيه هذه الفقرة - والذي يحمل عنوان " نحو نقد لفلسفة الحق الهيجلية " والمكتوب في عام ١٨٤٤ - فسوف يتكشف لنا بوضوح أن رأى ماركس يدين للهيجلية الجديدة اليسارية ، التي اعتبرت الدين اغترابا للجوهر الإنساني ، بأكثر مما يدين لفلسفة التنوير التي ترجع إلي القرن الثامن عشر والتي أدانت الدين بوصفه مؤامرة إكليركية لا أكثر ولا اقل.

> ينظر معظم مؤيدي الماركسية وخصومها إلى عبارة" الدين أفيون الشعوب " الشهيرة علي إنها خلاصة المفهوم الماركسي عن الظاهرة الدينية . علي أننا يجب أن نتذكر بادئ ذي بدء أن هذا التعبير ليس ماركسيا بشكل خاص ، فالعبارة نفسها يمكننا العثور عليها ، في سياقات مختلفة ، في كتابات كانط وهيردر وفيورباخ وبرونو باور وهاينريش هاينه ......

والواقع أن ماركس عندما كتب الفقرة الأنفة كان لا يزال تلميذا لفيورباخ، هيجلياً جديدا . ومن ثم فإن تحليله للدين كان " قبل ماركسي " لا يتميز بأية إحالة طبقية علي انه مع ذلك جدليا لأنه قد استوعب الطابع المتناقض للظاهرة الدينية : فهي في بعض الأحيان تمثل إضفاء للشرعية علي المجتمع القائم وهي في بعض الأحيان تمثل احتجاجا عليه . و لم تبدأ الدراسة الماركسية المحددة للدين بوصفه علاقة اجتماعية وتاريخية إلا فيما بعد – خاصة مع مخطوط " الأيديولوجية الألمانية (١٨٤٦).

وقد تضمنت تلك الدراسة تحليلا للدين بوصفه أحد الأشكال الكثيرة للإيديولوجية ، الإنتاج الروحي لشعب ما ،إنتاج الأفكار والتمثيلات والوعي والتي تعتبر كلها بالضرورة مشروطة بالإنتاج المادي والعلاقات الاجتماعية المتناسبة معه ، علي أن ماركس ، منذ تلك اللحظة فصاعدا ، لم يول اهتماما كبيرا للدين بصفته هذه ، أي بصفته كونا ثقافيا /أيديولوجيا نوعيا للمعني.

.....وانجلز أبدى اهتماما بالظاهرة الدينية وبدورها التاريخي يفوق اهتمام ماركس بهما بكثير . وتتمثل مساهمة انجلز الرئيسية التي قدمها إلى الدراسة الماركسية للأديان في تحليله لعلاقة التمثيلات الدينية بالصراع الطبقي.

وفيما وراء المناظرة الفلسفية (المادية ضد المثالية) حاول فهم وتفسير التجليات الاجتماعية الملموسة للأديان . فالمسيحية لم تبدو في نظره (مثلما كانت تبدو في نظر فيورباخ) بوصفها "جوهرا " منفصلا عن الزمن ، بل هي تبدو بوصفها شكلا ثقافيا يتعرض لتحولات في العصور التاريخية المختلفة : فهي تبدو في البداية بوصفها ديانة للعبيد، ثم بوصفها أيديولوجية ملائمة للهيراركية الإقطاعية واخيرا بوصفها أيديولوجية تتميز بالتكيف مع المجتمع البورجوازي.

وهي تظهر من ثم بوصفها فضاء رمزيا تتنازع عليه قوي اجتماعية متناحرة: اللاهوت الإقطاعي والبروتستانتية والبورجوازية والهرطقات الشعبية . وفي بعض الأحيان كان تحليله يزل في اتجاه تفسير نفعي ، ذرائعي ، بشكل ضيق للحركات الدينية : ".... وان كل طبقة من الطبقات المختلفة تستخدم الدين الملائم لها ... ولا أهمية تذكر لما إذا كان هؤلاء السادة يؤمنون بالأديان التي يتبناها كل منهم أم لا" ويبدو أن انجلز لا يري في صور الإيمان المختلفة غير" الستار الديني" للمصالح الطبقية.

لكن انجلز بفضل منهجه الذي يؤكد علي الصراع الطبقي قد أدرك – خلافا لفلاسفة التنوير – أن النزاع بين المادية والدين لا يتطابق دائما مع الصراع بين الثورة والرجعية.

فنحن نجد ، علي سبيل المثال ، في إنجلترا في القرن الثامن عشر ، أن المادية ممثلة في شخص هوبز قد دافعت عن الملكية المطلقة في حين أن الشيع البروتستانتية قد استخدمت الدين كراية لها في النضال الثوري ضد آل ستيوارت .

وبالشكل نفسه ،بدلا من اعتبار الكنيسة كُلاً متجانساً من الناحية الاجتماعية نقدم تحليلا رائعا يبين كيف أن الكنيسة قد انقسمت في بعض المنعطفات التاريخية بحسب تركيبها الطبقي . وهكذا فخلال زمن الإصلاح ،كان علي أحد الجانبين كبار رجال الدين ، القمة الإقطاعية للهيراركية، وكان علي الجانب الآخر صغار رجال الدين ، الذين جاء من بين صفوفهم إيديولوجيو الإصلاح وإيديولوجيو الحركة الفلاحية الثورية، ومع كون انجلز ماديا " ملحدا " وعدوا لدودا للدين ، فانه قد أدرك ، شأنه في ذلك شأن ماركس الشاب ، الطابع المزدوج للظاهرة الدينية : دورها في إضفاء الشرعية علي النظام القائم ، ولكن أيضا ، تبعا للظروف الاجتماعية، دورها الإنتقادي والاحتجاجي ، بل والثوري.

وعلاوة علي ذلك فإن معظم الدراسات الملموسة التي كتبها قد ركزت علي هذا الجانب الثاني : حيث تركزت ، بالدرجة الأولي ، علي المسيحية البدائية، ديانة الفقراء والمنبوذين والمهانين والمضطهدين والمقهورين.

فقد جاء المسيحيون الأوائل من ادني مستويات المجتمع : العبيد ، الأحرار الذين حرموا من حقوقهم ، وصغار الفلاحين الذين نزحوا تحت نير الديون بل إن إنجلز قد مضي إلى حد رسم تواز مثير بين هذه المسيحية البدائية والاشتراكية الحديثة :

(أ) إن الحركتين الكبيرتين ليستا من عمل زعماء وأنبياء- مع أن الأنبياء ليسوا بالمرة قليلين في أي منهما -بل هما حركتان جماهيريتان.

(ب) إن كليهما حركات مضطهدين ، يعانون من القهر والمنتمون إليهما يتعرضون للتشريد والملاحقة من جانب السلطات الحاكمة.

(ج) أن كليهما يدعوان إلى تحرر وشيك من العبودية والبؤس . وسعيا إلى زخرفة مقارنته ، نجد أن إنجلز يتجه ، بشكل مثير إلى حد ما ، إلي الاستشهاد بقول مأثور للمؤرخ الفرنسي رينان : " إذا أردتم تكوين فكرة عما كانت عليه حال الجماعات المسيحية الأولي ، انظروا إلي شعبة محلية لرابطة العمال الأممية " ويري انجلز أن الفارق بين الحركتين يتمثل في أن المسيحيين الأوائل قد نقلوا الخلاص إلي الآخرة بينما تتصوره

الاشتراكية في هذا العالم الدنيوي . ولكن هل يعتبر هذا الفارق واضحا بالدرجة التي يبدو بها للوهلة الأولي ؟

يبدو أنه قد اصبح مطموسا في دراسة إنجلز للحركة المسيحية الكبرى الثانية " - حرب الفلاحين في ألمانيا " – فتوماس مونزر، لاهوتي وقائد الفلاحين الثوريين والعوام الهراطقة في القرن السادس عشر كان يريد تجسيدا فوريا علي الأرض لمملكة الرب ، مملكة الأنبياء الألفية السعيدة . ويري انجلز أن مملكة الرب كانت بالنسبة لمونزر مجتمعا لا يعرف الفوارق الطبقية ولا الملكية الخاصة ولا سلطة دولة مستقلة عن أفراد ذلك المجتمع وغريبة عنه.

علي أن انجلز كان ما يزال ميالا إلى اختزال الدين إلي مستوي حيلة : فقد تحدث عن " صيغ " مونزر " الكلامية " المسيحية وعن " ستاره " الإنجيلي ويبدو انه قد غاب عن باله البعد الديني المحدد للنزعة الألفية المونزرية ، قوتها الروحية والأدبية ،وعمقها الصوفي المعيش معايشة صادقة . وأيا كان الأمر ، فإن انجلز ، بتحليله الظاهرة الدينية من منظور الصراع الطبقي ، قد ابرز القوة الاحتجاجية للدين وشق الطريق لنهج جديد – متميز عن كل من الفلسفة التنويرية التي ترجع إلي القرن الثامن عشر والهيجلية الجديدة الألمانية – لتناول العلاقة بين الدين والمجتمع.

ومعظم الدراسات الماركسية في القرن العشرين عن الدين تقتصر إما علي تفسير أو تطوير للأفكار التي عرضها ماركس وانجلز أو علي تطبيقها علي واقع محدد .

كاوتسكي ولينين ولوكسمبورج

تلك هي الحالة مثلا مع دراسات كارل كاو تسكي التاريخية عن المسيحية البدائية ، والهرطقات التي عرفتها العصور الوسطي ، وعن توماس مور وتوماس مونزر . وبينما يقدم لنا كاوتسكي نظرات ثاقبة وتفصيلات مهمة عن الأسس الاجتماعية والاقتصادية لهذه الحركات وعن طموحاتها المشاعية ،

فإنه عادة ما يختزل معتقداتها الدينية إلي مستوي مجرد " قشرة " أو"حلة " " تخفي " محتواها الاجتماعي . وفي كتابه عن الإصلاح الألماني ، لا يبدد أي وقت في تناول البعد الديني للنزاع بين الكاثوليك واللوثريين والقائلين بتجديد العماد : واحتقارا منه لـــ"المشاجرات اللاهوتية" بين هذه الحركة الدينية ، يري أن المهمة الوحيدة للمؤرخ هي " إرجاع نزاعات تلك الأزمنة إلى تناقضات المصالح المادية".

وكان كثيرون من الماركسيين في الحركة العمالية الأوربية معادين بشكل جذري للدين لكنهم كانوا يرون أن المعركة الإلحادية ضد الأيديولوجية الدينية يجب أن تخضع للضرورات الملموسة للنظام الطبقي ، الذي يتطلب الوحدة بين العمال الذين يؤمنون بالرب وأولئك الذين لا يؤمنون به.

ولينين نفسه - الذي غالبا ما شجب الدين باعتباره " ضبابا صوفيا "- يؤكد في مقالة الذي يحمل عنوان " الاشتراكية والدين " (١٩٠٥) علي أن الإلحاد لا يجب أن يكون جزء من برنامج الحزب لأن " الوحدة " في النضال الثوري الذي تخوضه الطبقة المقهورة من اجل خلق فردوس علي الأرض أهم بالنسبة لنا بكثير من وحدة الرأي البروليتاري حول الموقف من فكرة الفردوس في السماء.

وقد تقاسمت روزا لوكسمبورج هذا الرأي ، لكنها طورت نهجا مختلفا واكثر مرونة فعلي الرغم من أنها كانت هي نفسها ملحدة ، فقد هاجمت في كتاباتها السياسة الرجعية للكنيسة - باسم تراثها - بأكثر مما هاجمت الدين . وفي بحث كتب في عام ١٩٠٥ ، (الكنيسة والاشتراكية) قالت أن الاشتراكيين الجدد اكثر إخلاصا للمبادئ الأصلية للمسيحية من رجال الدين المحافظين المعاصرين.

وبما أن الاشتراكيين يناضلون من اجل نظام اجتماعي يتميز بالمساواة والحرية والإخاء ، فإن القساوسة ، إذا كانوا يريدون مخلصين أن يطبقوا في حياة البشرية المبدأ المسيحي الذي يدعو إلي أن يحب المرء جاره حبه لنفسه ، يجب أن يرحبوا بالحركة الاشتراكية .

فعندما يؤيد رجال الدين الأغنياء ، الذين يستغلون ويضطهدون الفقراء ، فانهم يكونون في تناقض سافر مع التعاليم المسيحية : إنهم يخدمون العجل الذهبي لا المسيح . وكان رسل المسيحية الأوائل مشاعيين متحمسين وقد حجب آباء الكنيسة (مثل بازيل الأكبر ويوحنا كريسوستوم) الظلم الاجتماعي وهذه القضية تتولاها اليوم الحركة الاشتراكية التي تحمل إلي الفقراء إنجيل الإخاء والمساواة ، وتدعو الشعب إلى إنشاء مملكة الحرية وحب الجار علي الأرض . وبدلا من خوض معركة فلسفية باسم المادية ، تحاول روزا لوكسمبورج استنقاذ البعد الاجتماعي للتراث المسيحي لحساب الحركة العمالية .

وكان الماركسيون النمساويون ، اوتو باور وماكس أدلر ، الخ ، اقل عداوة للدين بكثير من زملائهم الألمان والروس . ويبدو انهم قد اعتبروا الماركسية متمشية مع شكل ما للدين، لكن ذلك يشير أساسا إلي الدين بوصفه " عقيدة فلسفية " (ذات إلهام قانطي جديد) وليس إلي تقاليد دينية تاريخية ملموسة . الأممية الشيوعية لم يول اهتمام كبير للدين في الأممية الشيوعية . وقد انضم عدد هام من المسيحيين إلي الحركة ، وخلال العشرينات ،

نجد أن قسا بروتستانتيا سويسرا سابقا ، هو جول أمبير - دروز ، قد اصبح واحدا من قادة الكومنترن (الأممية الشيوعية) الرئيسيين . وكانت الفكرة السائدة بين الماركسيين آنذاك هي أن المسيحي الذي صار اشتراكيا أو شيوعيا إنما يعتبر بالضرورة متخليا عن معتقداته الدينية "اللاعلمية " و "المثالية " السابقة.

وعمل برتولد بريشت المسرحي الجميل الذي يحمل عنوان " جان الجزارات" ١٩٣٢هو مثال جيد لهذا النوع من التناول التبسيطي لتحول المسيحيين إلي النضال من اجل التحرر البروليتاري . ويصف بريشت بشكل بالغ الذكاء العملية التي تكتشف عبرها جان ، وهي قائدة لجيش الخلاص ، حقيقة الاستغلال والظلم الاجتماعي وتموت متنكرة لمعتقداتها السابقة . إلا أنه لابد من أن توجد بالنسبة له قطيعة مطلقة وكاملة بين إيمانها المسيحي السابق وإيمانها الجديد بالنضال الثوري.

وقبيل موتها مباشرة تقول جان للشعب : " إن جاءكم أحدا يوم ما ليقول أن هناك ربا، وإن كانت لا تدركه الأبصار ، يمكنكم انتظار عونه ، ارجموه بحجر علي رأسه دون رحمه إلى أن يموت". وفي هذا النوع من المنظورات " المادية " الفجة - وغير المتسامحة بالمرة - ضاعت بصيرة روزا لوكسمبورج النافذة ، التي رأت أن بوسع المرء النضال من اجل القيم الحقيقية للمسيحية الأصلية.

والواقع أنه قد ظهرت في فرنسا (١٩٣٦ - ١٩٣٨) ، بعد سنوات قليلة من كتابة بريشت لهذه المسرحية ، حركة للمسحيين الثوريين تجمع عدة آلاف من المناضلين الذين ساندوا الحركة العمالية بنشاط ، خاصة جناحها الأكثر جذرية (جناح الاشتراكيين اليساريين الذين تزعمهم مارس بيفير . (وكان شعارهم الرئيسي " نحن اشتراكيون لأننا مسيحيون".

جرامشي

من بين زعماء ومفكري الحركة الشيوعية ، من الأرجح أن جرامشي هو الوحيد الذي أبدى الاهتمام الأكبر بالمسائل الدينية.

كما أنه أحد الماركسيين الأوائل الذين حاولوا فهم الدور المعاصر للكنيسة الكاثوليكية وثقل الثقافة الدينية بين الجماهير الشعبية وملاحظاته عن الدين التي سجلها في "دفاتر السجن" ذات طابع متناثر ومبعثر وتلميحي ، لكنها في الوقت نفسه جد نافذة.

والواقع أن نقده الحاد الساخر لأشكال الدين المحافظة - خاصة النوع اليسوعي من الكاثوليكية ، الذي كان يمقته من صميم فؤاده - لم يحل بينه وبين أن يدرك أيضا البعد

الطوباوي للأفكار الدينية " .... أن الدين هو اضخم " ميتافيزيقيا " عرفها التاريخ حتى الآن ، لأنه اضخم محاولة للتوفيق ، في شكل ميثولوجي ، بين التناقضات الفعلية للحياة التاريخية . فالواقع أنه يؤكد أن البشرية لها " طبيعة " واحدة ، أن الإنسان ... بقدر ما أنه قد خلقه الرب ، ابن الرب ، هو من ثم أخو للبشر الآخرين ومثلهم ... ، لكنه يؤكد أيضا أ، ذلك كله لا ينتمي إلي هذا العالم ، بل إلي عالم آخر (اليوتوبيا). وهكذا فإن أفكار المساواة والإخاء ، والحرية تنبجس بين البشر ... وهكذا فإن هذه المطالب قد طرحت دائما في كل تحرك جذري للجماهير ، علي نحو آخر، بأشكال خاصة وبايديوجيات خاصة "كما أكد علي التمايزات الداخلية للكنيسة وفقا للتوجهات الإيديولوجية - تيارات ليبرالية ويسوعية وأصولية داخل الثقافة الكاثوليكية - ووفقا للطبقات الاجتماعية المختلفة": إن كل دين ... هو في الواقع عديد من الأديان المختلفة والمتناقضة غالبا: فهناك كاثوليكية للفلاحين وكاثوليكية للبرجوازية الصغيرة وعمال المدن وكاثوليكية للمرأة وكاثوليكية للمثقفين .... " وتتصل معظم ملاحظاته بتاريخ ودور الكنيسة الكاثوليكية الحالي في إيطاليا : تعبيرها الاجتماعي والسياسي من خلال جماعة العمل الكاثوليكي وحزب الشعب ، وعلاقتها بالدولة وبالطبقات التابعة ، الخ . وقد اهتم علي نحو خاص بأسلوب تجنيد المثقفين التقليديين واستخدامهم كأدوات للهيمنة من جانب الكنيسة : " مع أنها قد نظمت آلية مثيرة للاختيار "الديمقراطي " لمثقفيها ، فإنهم قد اختيروا كأفراد فرادى وليس كتعبير تمثيلي عن الجماعات الشعبية".

بلوخ

إن تحليلات جرامشي ثرية ومحركة للتأمل ، لكنها ، في التحليل الأخير ، لا تجدد في منهج تناول الدين . وأرنست بلوخ هو الكاتب الماركسي الأول الذي غير الإطار النظري جذريا

دون أن يتخلي عن المنظور الماركسي والثوري. وبأسلوب مماثل لأسلوب أنجلز ، ميز بين تيارين متعارضين من الناحية الاجتماعية : من جهة ، دين الكنائس الرسمية الثيوقراطي ، أفيون الشعب ، جهاز تضليلي يخدم الأقوياء ، ومن الجهة الأخرى ، الدين السري ، الهدام والخارج الذي عرفه الألبيجينسيون (شعبة دينية ظهرت في فرنسا بين عامي١٠٢٩- ١٢٥٠، وترضت للقمع بتهمة الهرطقة - المترجم) والهوسيون (اتباع يان هوس) (١٣٦٩- ١٤١٥) المصلح الديني في بوهيميا ، والذي احرق بتهمة الهرطقة - المترجم) يواقيم الفلوري وتوماس مونزر وفرانتس فون بادر ، وفيلهيلم فايتلينج وليو تولستوي.

علي أن بلوخ ، خلافا لإنجلز ، رفض اعتبار الدين مجرد " ستار " لمصالح طبقية - وقد انتقد هذا المفهوم بشكل صريح ، وإن كان قد رده إلي كاوتسكي وحده ... فالدين في أشكاله الاحتجاجية والمتمردة هو أحد أهم أشكال الوعي الطوباوي ، أحد اغني التعبيرات عن مبدأ الأمل.

واللاهوت اليهودي - المسيحي عن الموت والخلود - الكون الديني الأثير لدى بلوخ - أنما يرمز ، من خلال قدرته علي التوقع الإبداعي ، إلي الفضاء الخيالي لما لم يأتي بعد.

واستنادا إلي هذه التصورات ، يطور بلوخ تفسيرا غير أرثوذكسي وخارجا علي الأعراف التقليدية للكتاب المقدس - بعهديه القديم والجديد - مقدما إنجيل الفقراء ، الذي يدين الفراعنة ويدعو الجميع إلي الاختيار بين قيصر والمسيح .والواقع أن بلوخ وهو ملحد ديني - إنه يري أن الملحد هو وحده الذي يمكنه أن يصبح مسيحيا صالحا وأن المسيحي الصالح وحده هو الذي يمكنه أن يصبح ملحدا - ولاهوتي للثورة ، لم يقدم مجرد قراءة ماركسية للنزعة الألفية (مقتفيا اثر أنجلز في ذلك) بل قدم أيضا - وهذا هو الجديد ، تفسيرا ألفيا للماركسية ، حيث يجرى اعتبار النضال الاشتراكي من أجل مملكة الحرية وريثا مباشرا لهرطقات الماضي الأخروية والجماعية.

وبطبيعة الحال فإن بلوخ ، شأنه في ذلك شأن ماركس الشاب الذي كتب فقرة ١٨٤٤ الشهيرة ، وقد ميز الطابع المزدوج للظاهرة الدينية ، جانبها القهري وكذلك قدرتها علي التمرد.

ويتطلب الجانب الأول استخدام ما يسميه ب " تيار الماركسية البارد": التحليل المادي الذي لا يكل للأيديولوجيات والأوثان والوثنيات.

علي أن الجانب الثاني يتطلب " تيار الماركسية الدافق " الذي يسعي إلي استنقاذ الفائض الثقافي الطوباوي في الدين ، قوته الانتقادية والتوقعية . وبعيدا عن أي " حوار " كان بلوخ يحلم باتحاد حقيقي بين المسيحية والثورة مثلما حدث في حرب الفلاحين في القرن السادس عشر . وإلي حد ما ، كان بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت يتقاسمون أراء بلوخ . فقد رأى ماكس هوركهايمر أن " الدين هو سجل رغبات وأشواق واحتجاجات اجيال لا حصر لها " وفي كتابه " عقيدة المسيح (١٩٣٠) ، استخدم أيريك فروم الماركسية والتحليل النفسي لتوضيح جوهر المسيحية البدائية الخلاصي والشعبي والمساواتي والمعادي للتسلط ، وقد حاول فالتر بنيامين أن يؤلف ، في تركيب فريد وأصيل ، بين اللاهوت والماركسية ، بين الخلاصية اليهودية والمادية التاريخية .

جولدمان

ويعتبر عمل لو سيان جولدمان محاولة رائدة أخرى لتجديد التناول الماركسي للدين ومع أن مصادر إلهام جولدمان تختلف اختلافا بينا عن مصادر الهام بلوخ ، إلا أنه قد اهتم هو إيضاح برد الاعتبار إلى القيمة الأخلاقية والإنسانية للتراث الديني.

وقد طور في كتابه "الرب المحتجب" (١٩٥٥) تحليلا سوسيولوجيا جد مرهف ومبتكر للهرطقة اليانسنية (بما في ذلك مسرح راسين وفلسفة باسكال) بوصفها فلسفة مأساوية ، تعبر عن الوضع الخاص لشريحة اجتماعية (نبلاء الرداء) في فرنسا في القرن السابع عشر علي أن الجزء الأكثر إثارة للدهشة والأكثر أصالة في هذا العمل هو المحاولة الرامية إلي المقارنة بين الإيمان الديني والأيمان الماركسي - دون دمجهما :فكلاهما يرفضان الترعة الفردية الخالصة (العقلانية أو التجريبية) وكلاهما يؤمنان بقيم فوق فردية - الرب بالنسبة للدين والجماعة الإنسانية بالنسبة للاشتراكية.

ويوجد تناظر مماثل بين الرهان الباسكالي علي وجود الرب والرهان الماركسي علي تحرر الإنسانية : إن كليهما يفترضان المجازفة ، وخطر الفشل وأمل النجاح.

وكليهما ينطويان علي إيمان أساسي معين لا يمكن إثباته علي مستوي الأحكام الواقعية وحده . وبطبيعة الحال ف'ن ما يفصل بينهما هو الطابع فوق الطبيعي أو فوق التاريخي للتسامي الديني ودون أن يهدف بآية حال " إضفاء طابع مسيحي علي الماركسية " ادخل جولدمان أسلوبا جديدا للنظر إلي العلاقة الصراعية بين الأيمان الديني والإلحاد الماركسي. لقد رأي ماركس وانجلز أن الدور الانتقادي الذي لعبة الدين هو شيء ينتمي إلى الماضي، لم تعد له أية أهمية في عصر الصراع الطبقي الحديث.

وقد تأكد هذا التوقع من الناحية التاريخية إلى هذا الحد أو ذاك علي مدار قرن - فيما عدا استثناءات هامة قليلة (خاصة في فرنسا) : حركة الاشتراكيين المسيحيين في الثلاثينيات ، حركة القساوسة العمال في الأربعينيات ، يسار النقابات المسيحية الاتحاد الفرنسي للعمال المسيحيين في الخمسينيات ، الخ . آلا أنه لفهم ما كان يحدث خلال السنوات الثلاثين الماضية في أمريكا اللاتينية - وفي الفلبين أيضا وبدرجة اقل في قارات أخري - فإننا بحاجة إلي أن ندمج في تحليلنا رؤى بلوخ (وجولمان) الثاقبة حول الطاقة الطوباوية للتراث اليهودي — المسيحي مجلة القاهرة العدد ١٣٤في يناير ١٩٩٤



• خالد الخطيب

نظرية (الإشتراكية العلمية) التي إصطلح على تسميتها " الماركسية "نسبة إلى ماركس ، لها جوهر علمي نقدي ثوري . والمنهج الإشتراكي العلمي يبحث عن الجذور الموضوعية لظواهر الإنحرافات التي تتكرر، ويبحث عن أسسها المادية ، ليصل إلى قانون يفسر تكرارها . وهذا المنهج والمنطلق يعتمد على المادية التاريخية ، وقوانين المادية الدياليكتيكية ، " كأداة " للتحليل . وبالتالي فإن الماركسية تعتمد على ضرورة تحليل الظروف وتفسير الظواهر والمشكلات ، لكنها لا تخلق مسبقآ حلولآ جاهزة للقضاء على المشكلات.

ويمكننا أن نلاحظ أن القوى المضادة للتقدم ، والتي ترى في النهب والإستغلال حياة لها ، تشن على الماركسيين هجومآ شرسآ محصورآ : " بأنهم ملحدون لا يعترفون بوجود الله ". هذا الهجوم يختزل الماركسية بكونها " مذهبآ " يدعو إلى الإلحاد وعقيدة قائمة فقط على هذه الدعوة ، وأنها وجدت لهذه الغاية فقط . إنها محاولة إختزال فجة للماركسية التي هي : المنهج العلمي النقدي الدينامي ، بينما يتم تسليط الأضواء عليها من هذا الجانب فقط – الإلحاد – لتشويه صورتها في أذهان الجماهير الكادحة والمستغلة ، وردع وإبعاد

الجماهير عن التفاعل مع القوى الماركسية ، وهذا يفيد في النهاية القوى الرجعية والإستغلالية والإحتكارية المضادة للثورة والتقدم.

والماركسية ليست مذهباً أو ديناً ، وهذا ما يقوله " إنجلز " في رسالته إلى / فلورنس كيلي / ١٨٨٦ : نظريتنا ليست ناموساً إلهياً يجب حفظه عن ظهر قلب وترديده بصورة آلية ، بل إنها دليل للعمل ، نظرية للنماء، عرض لمسار التطور المتعدد المراحل . فهي منهج للتفكير الدياليكتيكي ، ودليل عمل يدرس حركة تطور الطبيعة والمجتمع، وطبيعة القوى المحركة للتاريخ.

إن (جوهر) الموقف الماركسي من مسألة " الإيمان " ، إنما يتلخص بالدعوة إلى النضال لتحرير الإنسان من كافة الإرهانات الإقتصادية والإجتماعية والفكرية والفلسفية ، التي تسلبه عقله وجهده وحقوقه ، وتأمين قدرته على إعمال الفكر والعقل . وهذا يتخطى نقد الدين "بحد ذاته " إلى نقد المجتمع والظروف الإجتماعية والفكرية ، أي وفقاً للتعبير الماركسي (الكف عن نقد السماء والتوجه لنقد الأرض) . وإلى النضال لتوفير أساساً مادياً لتحرير الإنسان من واقع القهر والتخلف والبؤس والجهل . عندها يتمكن هذا الإنسان مع توافر (المعرفة والوعي) عنده ، من التفكير العلمي الصحيح ، للوصول عن وعي وقناعة إلى حسم مسألة " الإيمان " سلباً أو إيجاباً ، دون التأثر بأحكام مسبقة أو الإقتداء بأي أفكار جاهزة جاهلة . فالجاهلية عدوة المعرفة الأولى.

ويقول " ماركس " : (إن الأديان هي في وقت واحد ، إنعكاس لشقاء فعلي ، وإحتجاج على هذا الشقاء). وعندما يطرح التعبير الماركسي " المقتضب (الدين أفيون الشعوب)، فهي في الواقع لم ترد على لسانه كمقولة مطلقة ، تصح في كل زمان ومكان، كما لا يجوز عزل هذه العبارة عما رمت إليه من أبعاد أو محاولة إخراجها من سياقها التاريخي ، وإلا باتت مقولة مجتزأة منقوصة ، تماماً مثلما نقول (ولا تقربوا الصلاة) ونسكت عن الباقي (وأنتم سكارى) ثم نفهم السبب (حتى تعلموا ما تقولون).

فماركس عندما أطلق قوله هذا ، كان في حينه يرد على إتجاه في الكنيسة يفسر الدين تفسيراً خاطئاً ويروج لمفاهيم رجعية تبرز الإنصياع للتحكم الطبقي ، والخضوع لنظام الأمر الواقع ، وعدم الإحتجاج عليه حتى لو كان نظاماً عبودياً مستغلاً إستبدادياً . مثلما كان يقول (القديس أوغسطين) في " ملكوت الله": (إن الله قد أدخل الرق على العالم

كعقاب على الخطيئة ، وسيكون تمرداً على إرادته أن نحاول إلغاء الرق). وكذلك بما يشابه ذلك في الفكر الإسلامي من " رجال دين " نسميهم (فقهاء السلطان) الذين يستغلوا الدين ويلووا المعاني لدوام قهر وإستغلال وإسعباد السلطان لخلق الله.

إن " الدين" يجب أن يكون ثورياً ، محتجاً على واقع الشقاء ، يلبس ثوب النضال والتمرد على واقع المظالم، باحثاً لمخرج من هذا الشقاء ، يؤدي دوراً إيجابياً . وهذا ما أشار إليه " إنجلز " حين تحدث عن: (إيمان تلك الجماعات المحاربة الأولى) ، وما قاله " لينين " في كتابه (الدولة والثورة) حول: (الروح الثورية الديمقراطية في المسيحية الأولى).

وما عبر عنه إنجلز في كتابه " ثورة الفلاحين " في القرن السادس عشر ، عندما إرتدى الإيمان على حد تعبيره ، مع هبة القوى الإجتماعية الجديدة ، ثوب النضال ، وتحول بقيادة / توماس منزر / إلى تمرد مسلح ، فإمتشق الفلاحون السلاح وهبوا لتنفيذ "مشيئة الله على الأرض " . ويقول إنجلز: (إن واجب المؤمنين بالذات أن يقيموا ملكوت الله على الأرض) .. (إن ملكوت الله على الأرض لدى توماس منزر هو مجتمع ليس فيه فوارق طبقية ، ولا ملكية خاصة ، ولا سلطة أجنبية لدولة تفرض نفسها.

من هنا نرى أن : المعركة التي تخوضها الماركسية ليست معركة مع الله أو مع السماء ، وإنما هي معركة على الأرض ضد أعداء الإنسانية . ويقول روجيه غارودي في كتابه " الإسلام": لا يهمني ما يقوله الإنسان عن عقيدته : أنا مسلم ، أو أنا مسيحي ، أو أنا يهودي ، أو أنا هندوسي ... الخ .. بل إن الذي يهمني هو ما تفعله هذه العقيدة في هذا الشخص . العقيدة ليست معتقداً فقط ، بل هي طريقة عمل ، والعقيدة هي ما يجعلنا رجالاً يقفون صامدين لا مستسلمين . وأكبر جهاد هو أن نقول الحقيقة لمستبد ظالم على حد ما يقوله نبيونا:

- إنك تقول إنك يهودي : ترى هل أنت مستعد لتحدي الأغنياء والملوك كما فعل النبي عاموس ؟
- وتقول إنك مسيحي : فهل أنت مستعد مثل النبي عيسى لرفض الخضوع لقوانين المعبد وقوانين المحتل الروماني حتى الموت ؟ وكما فعل لاهوتيو الثورة في أمريكا اللاتينية ؟

•وتقول إنني هندوسي : فهل أنت مستعد مثل غاندي إلى إثارة شعبك كله ضد المحتل الإستعماري؟

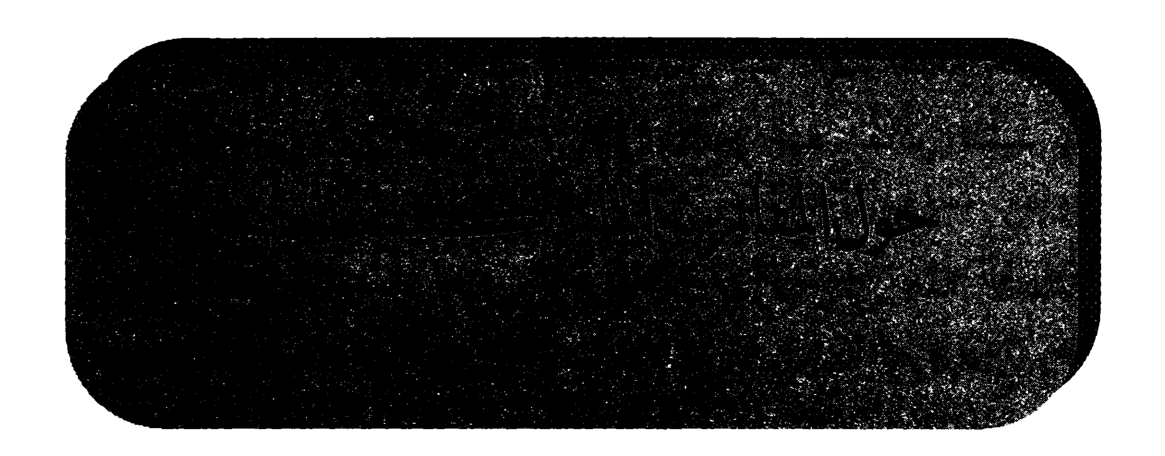
•وتقول إنك مسلم : فهل أنت مستعد مثل نبينا محمد لمجابهة تجار مكة ، أو قبول النفي كالصوفي الأندلسي إبن عربي ، أو مثل الأمير عبد القادر تلميذ إبن عربي لمنح حياتك وحريتك في سبيل تحرير شعبك؟

وأخيراً .. فإن الدين واقع تاريخي ، ويجب أن يدرك على هذا الأساس ، شأن أي ظاهرة إجتماعية لها الطابع المزدوج . إن الدين ..كل دين يبدأ ثورة على واقع قهر وشقاء في مرحلة إجتماعية معينة ، حاملاً معه مفاعيل المرحلة وآثارها الإجتماعية ، وفي سياق توطده وإنتشاره ، يبدأ في داخله فعل التعارض بين مضمونه الثوري ، وبين محاولات إبعاده عن أصوله ومنابعه . والعلاقة بين الدين والثورة ليست علاقة أحادية البعد أو الجانب ، فالموقف من الدين ماركسياً ، ليس موقفاً سكونياً جامداً أو إستاتيكياً ، إنه موقف جدلي حركي دينامي ، لا يرى الدين بعين واحدة ، ولا يغفل تلك الثنائية التي ترى المحتوى الثوري في وجه الموقف الرجعي . فأبو ذر الغفاري ، وآية الله الطالقاني ، وتوماس مترر ، لا يتساوون مطلقاً مع ملوك المال ومشايخ السلطة ، أو كهنة الإستعمار وحاخامات الصهاينة.

والماركسيون الحقيقيون ، والثوريون العرب بشكل خاص ، حين يحددون موقفهم من الدين ، لا يدعون مطلقاً إلى إهماله أو تركه وإدارة الظهر له ، كما يفعل بعض " المتمركسين " الذين يطرحون مسألة الدين طرحاً سلبياً أو إستفزازياً أو خاطئاً أو محرفاً ، طرحاً يساهم في تشويه الوجه الحقيقي للماركسية في أذهان الجماهير فيبعدهم عنها . إن الماركسية على حقيقتها تفهم الدين كجزء من الواقع التاريخي.

والإسلام كدين .. هو جزء من تاريخنا وتراثنا . والثوريون العرب أولى الناس برعاية ما هو تقدمي وما هو ثوري ، في هذا التراث ، وهم أولى بتطويره ، لأنه كان أصلاً من نتاج الطليعيين والتقدميين والثوريين.

وعليهم أيضاً محاربة ما هو رجعي وتضليلي في هذا التراث



• إدريس جنداري

حضر الدين في المنظومة الفكرية الماركسية ، باعتباره مكونا من مكونات البنية الفوقية، التي لا تشكل إلا انعكاسا للبنية التحتية ، و لذلك فإن الفكر الماركسي لم يعر الظاهرة الدينية الاهتمام الكافي ، بل إنه حسم معها منذ البداية ، من منظور سياسي ضيق ، باعتبارها لا تتجاوز أفيونا ، يخدر الشعوب المغلوب على أمرها . و لعل هذا هو ما يسعى (جون بول ويليمز) في كتابه " الأديان في علم الاجتماع " إلى تأكيده بقوله : " إن اعتبار الدين حقيقة خاصة بالبنية الفوقية ، تتمتع باستقلالية ضئيلة ، بالنسبة إلى القاعدة المادية في الحياة الاجتماعية ، حال دون رؤية ماركس للشؤون الدينية ، كنظام ديني مستقل (..) مما أدى به إلى تقليص الأمور الدينية ، إلى تأثيراتها السياسية ، الاجتماعية البارزة ، في مكان أو في آخر"[١].

و لعل هذا الاقتصار على قراءة الظاهرة الدينية، من منظور الممارسة السياسية فقط، هو ما أوقع الفكر الماركسي في مأزق الخلط بين الدين و التدين، الشيء الذي حال بينه و بين القراءة العلمية الرصينة، لهذه الظاهرة الإنسانية الضاربة بجذورها في أعماق التاريخ البشري ، و هذا ما أثر سلبا على النتائج المستخلصة من خلال هذه القراءة.

و يوضح المفكر السوري المتخصص في الميطولوجيا و تاريخ الأديان (فراس السواح) ، هذا التناقض الحاصل ما بين الدين و المؤسسة الدينية في الفكر الماركسي على الشكل

(١) جان بول ويليم – الأديان في علم الاجتماع – ترجمة : بسمة بدران – المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع – ط: ١ – ٢٠٠١ – ص: ١٥.

التالي: " يختلط مفهوم الدين اليوم بفكرتنا عن المؤسسة الدينية و موقفنا منها ، إلى درجة تبعث على التشويش ، و تؤدي إلى نتائج مفجعة في بعض الأحيان ، و لعل أوضح مثال على ما أسوقه هنا ، هو تلك الجملة التي وردت في كتاب للفيلسوف الاجتماعي (كارل ماركس) ١٨١٨-١٨٨٣ ، و التي تقول بأن الدين أفيون الشعوب (..) و الحقيقة أن ما قصده ذلك الفيلسوف ، ينصب في معظمه على المؤسسة الدينية لا على الدين ، على تفسير المؤسسة الدينية للدين ، لا على تدين الناس ، على تسييس الدين و استخدامه أداة ضغط و تسلط ، سواء من قبل السلطة الزمنية ، أو من قبل أية شريحة أو فئة ، تجعل من نفسها قيما على دين الناس ، و مرجعا أعلى لتفسيره ، و العمل بموجبه"[١].

هكذا يبدو أن الظاهرة الدينية أعقد بكثير من الممارسة الدينية، التي رسختها المؤسسة الدينية، لتحقيق أهدافها الخاصة، سواء ارتبط ذلك بالإخضاع، أو الاستغلال... الذي يمارس باسم الدين .و النقد الحقيقي يجب أن يتوجه إلى هذه المؤسسة، التي تأخذ الدين رهينة، لتحيق مآرها.

و لا يمكن لهذا النقد أن يحقق أهدافه المرجوة، إلا إذا أطلق سراح الدين من إسار هذه المؤسسة ، و ذلك عبر قراءته كظاهرة إنسانية ، من منظور علمي ، يستحضر قوة هذه الظاهرة و تجذرها في التاريخ الإنساني.

أما بخصوص القراءة الإيديولوجية للظاهرة الدينية ، فإنها لن تحقق أي هدف ، بل على العكس من ذلك ، فهي تقدم خدمة مجانية للمؤسسة الدينية ، التي تحتمي وراء الدين ، و تتخذه وسيلة لترسيخ قيم العبودية و الاستبداد و التخلف.

و لعل هذا هو ما فطن إليه المفكر الماركسي الإيطالي (أنطونيو غرا مشي ١٨٩١-١٩٣٧، حينما تجاوز نقد الدين إلى نقد المؤسسة الدينية ، فقد تعامل مع الكنيسة الكاثوليكية الإيطالية على أنها جهاز الدولة الإيديولوجي ، و لذلك فقد عمل على تحليل البنية الداخلية في الكتلة الدينية و العلاقات بين رجال الدين و العامة و التيارات المختلفة ، التي تخترق الكاثوليكية . و هذا ما دفع جان بول وليام إلى الإشادة بهذا التحول ، حينما يعتبر أن غرا مشي قدم تحليلا أعمق من تحليل ماركس و إنجلز ، مع الإخلاص في خطوطه العريضة للرسم البياني الماركسي"[٢].

(١) فراس السواح – دين الإنسان : بحث في ماهية الدين و منشأ الدافع الديني – منشورات دار علاء الدين –ط: ٤ – ٢٠٠٢ – ص:٤٠.
(٢) جان بول ويليم – المرجع السابق – ص: ١٩.

إن ما يجب أن يتسرب إلى الفكر الماركسي، حتى يتمكن من القيام بوظيفته في مواجهة احتكار المؤسسة الدينية للدين، هو تلك الروح العلمية، التي تحلل الظواهر- و منها الظاهرة الدينية - و تستخلص النتائج ، بعيدا عن التأثيرات الخارجية التي يمكن أن تؤثر سلبا على التحليل العلمي الموضوعي ، و تتراح به ليخدم أجندة سياسية معينة ، مع التضحية بالموضوع المدروس.

و لعل بوادر تحقق هذه المهمة الصعبة باتت تظهر في الأفق، بحيث يعترف الكثير من الكتاب الماركسيين بحدود ماركس و أخطائه في ما يختص بالدين.

تؤكد مشال برتران في فرنسا ، أن مؤسسي الماركسية أخطأوا في توقع نهاية الدين الوشيكة ، و كتبت : في حال لم تكن قواعد الشعور الديني كلها ذات جذور اجتماعية ، فإن فرضية بقاء الدين (كنوع من أنواع الوعي) ليست مستبعدة[1].

لكن ما علاقة التيارات الماركسية العربية بهذه التحولات، التي وصلت إلى حدود التشكيك في المقاربة الماركسية للدين، باعتبارها مقاربة، تعاملت مع المؤسسة الدينية و ليس مع الدين، الشيء الذي أثر على نتائجها سلبا في الأخير ؟

هل تبدو هذه التيارات قادرة على تجاوز المقاربة الإيديولوجية للظاهرة الدينية ، و استبدالها بمقاربة علمية ، تتعامل مع الدين كظاهرة قابلة للدراسة و التحليل ؟

إن الرهان المطروح على الفكر الماركسي العربي، بجميع تياراته يرتبط في العمق، بإعادة النظر في الكثير من المسلمات النظرية، التي تحكمت في قراءته للظاهرة الدينية ، و إعادة النظر هذه تتطلب اطلاعا فكريا على مختلف الاتجاهات و التجارب الفكرية في العالم ، مع محاولة الاستفادة منها ، و على الخصوص ، تلك الاتجاهات الفكرية التي استلهمت الروح الماركسية و طورتها ، سواء مع بيير بورديو في فرنسا ، أو مع ماكس فيبر في ألمانيا ، أو مع أنطونيو غرا مشي في إيطاليا ... و كلها تجارب فكرية عملت على تطوير المقاربة الماركسية في اتجاهات سياسية و فكرية مختلفة ، باعتبار الفكر الماركسي إطارا فلسفيا ، قادرا على دراسة مختلف القضايا الإنسانية ، دراسة علمية عميقة ، لكن هذا الفكر يظل في حاجة إلى التطوير و التجديد ، على ضوء التطور الذي يعرفه الفكر الإنساني عامة.

---

(١) نفسه — ص: ٢٠.

الموقف الماركسي من "الظاهرة" الدينية

• غياث نعيسة

"الدين هو صرخة الكائن المضطهد وقلب عالم بلا قلب وروح ظروف بلا روح"....كارل ماركس

يعود ، منذ وهلة، في أوساط اليسار الراديكالي عموما و الماركسي خصوصا وعلى الصعيد العالمي اهتمام و حوار حول دور الدين ، أو العامل الديني ، في الصراعات الاجتماعية الداخلية أو على صعيد الصراعات الدولية و الإقليمية ، وتحديد الموقف منه .

لقد أدخلت الإدارة الأمريكية العالم منذ بدايات القرن الحادي والعشرين في عصر أطلقت عليه مصطلح "الحرب على الإرهاب" و هو ما عني بشكل شبه حصري حرب على كل القوى و الدول المعادية للمشاريع الامبريالية بدءا من أفغانستان إلى العراق و لبنان و فلسطين و غيرها من البلدان. و لم يكن غريبا أن تترافق هذه الحرب الامبريالية المتوحشة والفعلية مع حرب نفسية و إيديولوجية جعلت من "الإسلام – "كدين شعبي و ليس كدين رسمي لأنظمة موالية أو عميلة للامبريالية- عدو يجب تطويعه و إدانته وخلق شعور بالعار أو بالخوف لمجرد الانتماء له.

و ما حصل من تأثيرات لهذه السياسة الامبريالية العنيفة لم يكن إلا تحصيل حاصل : حروب مدمرة ، وكره للإسلام في الدول الغربية ليس له مثيل في القرن العشرين ، و إعلان مواقف حكومية لمنع النقاب في فرنسا و غيرها أو ما سمي قبل عامين بمنع المظاهر الدينية في المدارس بشكل خاص و التي لم تكن تعني إلا مظاهر الانتماء الإسلامي التقليدي في اللبس.

لقد ارتبك بعض اليسار الماركسي نفسه في تقدير الموقف من "الوعي الديني" باعتباره يمكن أن يشكل عند "المؤمنين"نوع من أنواع الهوية المركبة لكل مواطن. فقد وقف قسم من اليسار النضالي –كالعصبة الشيوعية الثورية في فرنسا- مع القانون المحرم للمظاهر الدينية الذي أصدرته حكومة يمينية. كما تعالت أصوات أخرى تعلن مدى تخلف "الإسلام" في تعامله مع المرأة ، و صدحت أصوات أخرى تعلن الميل العضوي للإسلام كدين يقوم على الإكراه و العنف وبالتالي على الإرهاب و ساهمت في إشاعة ظاهرة معاداة الإسلام في الغرب أو الاسلاموفوبيا... و أخيرا أثار قرار الحزب الجديد المعادي للرأسمالية في فرنسا في ترشيح إحدى عضواته "مسلمة" و تغطي شعرها في الانتخابات الإقليمية القادمة في آذار/مارس إلى ضجة كبيرة داخل الحزب و خارجه و حركة احتجاج لقطاع من أوساطه.

هذه المواقف الملتبسة و المرتبكة لليسار الأوربي تجد شبيها لها في بلداننا، فيصدح البعض بالقول بتماثل "القوى الإسلامية" مع الفاشية ويضع مواجهتها على قائمة أوليات برامجه .ويتخذ مواقف تقوم على إدانة رجعية "القوى "الإسلامية بغض النظر عن موقفها المعادي للامبريالية.

يضاف إلى هذا اليسار العقائدي و المناهض للوعي "الديني "باعتباره "رجعيا بالمطلق" بعض الكتاب الناقدين والمعادين للدين الإسلامي أو القوى الإسلامية باسم ضرورة الانتقال إلى "الحداثة" و "التنوير" في بلادنا.

الماركسية و الدين

في الواقع ، أن الفهم الماركسي لدور الدين - في كتابات ماركس و انجلز- كما الوعي الديني نفسه في مجتمع محدد يتسمان كلاهما بطابع مزدوج .

فإذا كان شائعا أن تعريف ماركس للدين بأنه "أفيون الشعوب "وهو تعريف يتشبث به بعض "الماركسيين "و المعادين للماركسية بنفس الوقت. لكن موقف ماركس و انجلز من الدين لا يمكن اختزاله في هذه الجملة المبتسرة من سياقها وحدها ، و لا في التفسير الشائع لها.

مثلما لم يحظ الوعي الديني و دوره في الصراعات الاجتماعية بدراسات ماركسية جدية أو جديدة، بل اجتر عدد من الماركسيين مواقفهم السياسية من الدين من التفسير (أو بالأحرى سوء التفسير) الشائع لبعض نصوص ماركس أو انجلز. و خصوصا في

كتابه" نقد فلسفة الحق لهيغل" حيث اعتبر ماركس أن نقد الدين في ألمانيا قد أنجز " وان على نقد الدين أن يتحول إلى نقد السياسة ، ونقد الجنة أن يتحول إلى نقد الأرض".

تنحصر معظم كتابات ماركس حول الدين في مرحلة شبابه ، و لاسيما مقاله حول" نقاشات حول حرية الصحافة والنشر.." و كتابه "مساهمة في نقد فلسفة الحق لهيغل" و خاصة المدخل المنفصل عنها ، و "اطروحات حول فيورباخ" . كما نجد في أعماله الأخرى وخاصة رأس المال ملاحظات وتعليقات و هوامش حول الدين.

في حين أن انجلز كتب عدد من الأعمال الفكرية الأساسية حول الدين مثل "رسائل من ويبرتال" و "حرب الفلاحين في ألمانيا " و "برونو باور والمسيحية الأولى" و " كتاب الوحي "و في نهاية حياته كتابه "حول تاريخ المسيحية الأولى" . إضافة إلى عدد من المراسلات والقصائد. هذا دون أن ننسى عملين مشتركين بين ماركس و انجلز هما "العائلة المقدسة "و "الايديولوجيا الألمانية."

وماركسية اليوم ؟

ربما ، يمكن القول أن عدد من الكتابات الماركسية الحديثة حول الحركات الدينية الحديثة و خصوصا الإسلامية، على قلتها ، تشكل مساهمة جادة في الإجابة على تحديات الوقائع الجديدة و تطوير هذا الجانب الفكري و العملي للماركسية في تعاملها مع الدين و الوعي الديني .. خصوصا في منطقتنا.

لقد كان لمقال المفكر الماركسي جيلبير الأشقر المعنون١١ "أطروحة حول الانبعاث الراهن للسلفية الإسلامية" المنشور عام ١٩٨١ أهمية في قراءة الوقائع الجديدة لنهوض الحركات السياسية الإسلامية- التي وصفها كلها بالسلفية- في منطقتنا و محاولة تقديم تحليل ماركسي لهذه الظاهرة و الموقف منها ، و إن اتسم مقاله بالارتكاز على فكرة أساسية لا لبس فيها هي أن القوى "السلفية" في إيديولوجيتها وفي برنامجها رجعيان في جوهرهما .واعتبر أن كل أمثلته تقدم الدليل على أن كل هذه الحركات السلفية هي "قوة إعانة للبرجوازية الرجعية". و عانت هذه المقالة من علة الموقف "الماركسي" التقليدي و الأوربي-المركزي باستناده على علمانية راديكالية و معاداة للدين بشكل عام. و قد طور جيلبير أشقر اطروحاته هذه و خلصها نسبيا من علتها المذكورة في مقاله " الماركسية و الدين ، البارحة واليوم"، الصادر عام ٢٠٠٤ .

لكن الدراسة الماركسية المتميزة حول الموضوع كانت لكريس هرمان المفكر الماركسي البريطاني الذي توفي نهاية العام الماضي في القاهرة، و المعنونة "النبي و البروليتاريا" الصادرة عام ١٩٩٤ . إذ انه لا يقوم فقط على عرض تاريخي للموقف الماركسي من الدين ، بل انه يحلل الوقائع الملموسة في عدد من البلدان "الإسلامية" و الحركات الدينية السياسية والإيديولوجية فيها ويرصد تناقضاتها على ضوء الصراعات الاجتماعية من وجهة نظر ماركسية ليستخلص إلى" أن الاشتراكيين قد اخطئوا في النظر إلى الحركات الإسلامية على أنها اتوماتيكيا "رجعية" و "فاشية" أو أنها اتوماتيكيا "معادية للامبريالية" و "تقدمية". إن الحركة الإسلامية الراديكالية، بمشروعها في إعادة تشكيل المجتمع على النموذج الذي أقامه محمد في القرن السابع في الجزيرة العربية، في الواقع هي "طوبى "نابعة من قطاع بائس من الطبقة الوسطى الجديدة. و كما في أي "طوبى برجوازية صغيرة"، فان مؤيديها في الممارسة يواجهون الاختيار بين محاولات بطولية عبثية لفرضها في مواجهة أولئك الذين يديرون المجتمع الحالي ، أو المساومة معهم، بتوفير طابع إيديولوجي زائف لاستمرار القمع و الاستغلال . و هذا هو حتما ما يؤدي إلى الانشقاقات بين الجناح الراديكالي الإرهابي من الحركة الإسلامية من جانب، و الجناح الإصلاحي من الجانب الآخر. و هذا هو أيضا ما يدفع بعض الراديكاليين إلى التحول عن استخدام السلاح في محاولة إلى تأسيس مجتمع بدون"طغاة "إلى استخدامه لفرض أشكال السلوك "الإسلامي على الأفراد ."ويتوصل هرمان إلى الاستنتاج العملي التالي "سوف نجد أنفسنا في بعض القضايا في نفس الجانب مع الإسلاميين ضد الدولة و الامبريالية .كان ذلك مثلا في عدد من البلاد أثناء حرب الخليج الثانية . ويجب أن يكون صحيحا في بلاد مثل فرنسا و بريطانيا في مواجهة التمييز العنصري. و عندما يكون الإسلاميون في المعارضة، فان شعارنا يجب أن يكون "مع الإسلاميين أحيانا/ ودائما ضد الدولة" ولكن حتى في ذلك الوقت تستمر معارضتنا للإسلاميين حول قضايا أساسية. فنحن مع الحق في نقد الدين كما أننا مع الحق في ممارسته.... والاهمذلك،لك ، نحن ضد أي إجراء يضع قطاعا منالدولة،ين و المستغلين في مواجهة قطاع آخر على أساس أصولهم الدينية أو العرقية . و يعني ذلك أننا كما ندافع عن الإسلاميين ضد الدولة ، فإننا سوف ندافع ضد اضطهاد بعض الإسلاميين للنساء و ...عندما نجد أنفسنا في نفس الجانب مع الإسلاميين ، فان جزء من مهمتنا هو الجدال الشديد معهم وتحديهم ليس فقط في موقف منظماتهم من المرأة و الأقليات و لكن

أيضا المسألة الجوهرية ما إذا كان المطلوب التصدق من الأغنياء أو الإطاحة بالعلاقات الطبقية القائمة".

شكلت مقالة هرمان منعطفا هاما و رؤية جديدة- وان لم تجب على كل التحديات التي طرحتها ظاهرة النهوض الإسلامي - في طريقة تحليل و تعامل اليسار الماركسي مع ظاهرة اجتماعية و سياسية جديدة هي نمو الحركات الإسلامية وتزايد نفوذها الجماهيري بشكليها الإصلاحي أو المتشدد في معظم البلدان الإسلامية. وان شكلت ، في الوقت نفسه ،صدمة و اعتراض لدى بعض الماركسيين الحاملين للتفسير الشائع و القديم بان الماركسية تعني حتما عداءا للدين والمتدينين فحسب .

"يسار" ديني!

و هنا تندرج مقالة الفيلسوف الماركسي ميشيل لووي – فرنسي من اصل أرجنتيني- عام ٢٠٠٥ بعنوان " أفيون الشعوب؟ الماركسية النقدية والدين "، لتشكل ، في سياق اهتمامه المعروف بلاهوت التحرر في أمريكا اللاتينية ، خطوة هامة في إجلاء التطور التاريخي للموقف الماركسي من التدين والدين وفتح أفاق فكرية جديدة له ، وقد تميزت مقالته بطابع انطولوجي ممتع بفضل تأثره العميق بالهيغلية، و ركزت بنتائجها على ظاهرة لاهوت التحرر في أمريكا اللاتينية ، متجاهلة ظاهرة هامة جدا في الصراعات الاجتماعية والدولية هي الظاهرة " الإسلامية".

وينطلق لووي من قناعة بان كلا من أتباع و معادي الماركسية يتفقان على نقطة واحدة أساسية هي " أن الجملة الشهيرة لماركس : الدين أفيون الشعوب، إنما تمثل زبدة الفهم الماركسي للظاهرة الدينية، بينما الحقيقة هي أن هذه الصيغة لم تكن حصرا أو خصوصية للماركسية".

و يسرد لووي و يؤكد باستشهادات كيف أن هذه الجملة، أو ما يشابهها، نجدها في كتابات لمفكرين آخرين غير ماركس مثل "كانت و هيدر و فيورباخ و برونو باور و آخرين كثيرين".

و يدعو لووي من اجل فهم أفضل للظاهرة الدينية إلى الاستعانة بحدس ارنست بلوخ ، لأن "ارنست بلوخ يرى كما ماركس عام ١٨٤٤ أن للظاهرة الدينية طابع مزدوج ، طابع قمعي وفي نفس الوقت كمون تمردي" . حيث أن بلوخ يرى في الصيغ التمردية و الاحتجاجية للدين "احد أهم الأشكال للوعي الطوباوي ، و احد أغنى التعبيرات عن

مبدأ الأمل و احد المتخيلات القوية(لما لم يقم بعد)". بالرغم من أن ماركس و انجلز اعتقدا بان الدور التمردي للدين قد أصبح ظاهرة من الماضي ، و لم يعد له أهمية في عصر صراع الطبقات الحديث . و في حين تبين أن توقعهما " كان صائبا لمدة قرن " إلا من "بعض الاستثناءات الهامة وخصوصا في فرنسا ، التي شهدت الاشتراكيين المسيحيين في سنوات الثلاثينات والرهبان العمال في الأربعينات ويسار النقابات المسيحية في الخمسينات..الخ".

و مع أن الطابع الاحتجاجي للدين قد برز مرة أخرى منذ أواخر القرن العشرين ، إلا أن الاستنتاج العملي الوحيد لمقالة لووي اقتصر على دعوته إلى انه " من اجل فهم ما يجري منذ ثلاثين عاما في أمريكا اللاتينية – لاهوت التحرر و مسيحيين من اجل الاشتراكية- يجب أن نأخذ بعين الاعتبار حدس بلوخ حول الكمون الطوباوي لبعض التقاليد الدينية". يقر لووي بشكل "خجول" بوجود "يسار" مسيحي ، و إن لم يتطرق في مقالته للظاهرة الإسلامية فلأن ميشيل لووي ، باعتقادنا ، لا يرى مثيلا له فيها.

أكثر من أفيون

بعد كشف الطابع المزدوج للظاهرة الدينية ، والتقاط الطابع الاحتجاجي لبعض تجلياتها في شروط تاريخية محددة ، تأتي مقالة المفكر الماركسي البريطاني جون مولينو بعنوان "أكثر من أفيون: الماركسية والدين" المنشورة عام ٢٠٠٨ ، كاستكمال و تعميق لدراسة كريس هرمان المذكورة أعلاه .

ينطلق مولينو من مقولة أساسية لفهم "الظاهرة"الإسلامية ، تنسف الادعاءات الإيديولوجية السائدة المعادية للإسلام و المسلمين ، حيث يوضح بأن ما يجعل الإسلام اليوم في قلب الأحداث العالمية ليس طبيعته الاستبدادية الخاصة به وحده أو طبيعة لاهوته أو عقائده بخلاف أي دين آخر، بل أن ما يضعه في هذا الموقع اليوم هو " أولا، أن غالبية السكان التي تقطن فوق اكبر احتياطي البترول والغاز الطبيعي في العالم هي مسلمة. وثانيا، أن مقاومة هذه الشعوب للامبريالية ،منذ انتصار الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ ، اكتست صبغة إسلامية".

حيث انه لو كانت شعوب الشرق الأوسط بوذية لكنا وجدنا أنفسنا في مواجهة ظاهرة"البوذوفوبيا" (أي كره البوذية). و مؤكدا على أن الاسلاموفوبيا كمكون

إيديولوجي للطبقة السائدة في الغرب إنما "تطورت على الصعيد الداخلي والعالمي باعتبارها مجرد غطاء إيديولوجي أساسي لتبرير الحروب الامبريالية ."

ويعيد مولينو قراءة الماركسية للدين و دوره ، انطلاقا من أن الوعي الديني كأي وعي آخر له أساسه المادي فليس وعي البشر هو من يحدد وجودهم ، بل على العكس، فان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم(ماركس ، مدخل لمساهمة نقد الاقتصاد السياسي).

و يصر مولينو على التأكيد على الطابع المزدوج للموقف الماركسي من الدين ، إذ انه "من جهة، هو موقف مادي حازم ، يرفض الإيمان الديني بكل أشكاله، لأن الأفكار الدينية مثلها مثل كل الأفكار هي منتجات اجتماعية وتاريخية، أي أنتجها البشر" ولكن على الماركسية " من جهة أخرى، أن تقدم تفسيرا ماديا للدين. فلا يكفي القول بأن الدين عموما أو دين محدد بشكل خاص هو مجرد أوهام تستولي على عقول الملايين من البشر ، لأنه "في هذه الحالة يخطئ الموقف الماركسي في مساواته بين عقائد دينية في دول امبريالية وبين عقائد دينية لشعوب مضطهدة".

فالموقف الماركسي بحاجة إلى "تحليل الجذور الاجتماعية للدين بشكل عام و لعقائد دينية محددة...للتوصل إلى فهم الاحتياجات الإنسانية الحقيقية وللشروط الاجتماعية والنفسية والتاريخية التي تتطابق هذه العقائد معها".

و يعيد مولينو الاعتبار لنص لماركس يعتبره هام جدا و"مقلوب" للعالم كاف، و لم يحظ ،برأيه، باهتمام أو انتشار جديرين به وهو مقتطف من "المدخل إلى نقد الاقتصاد السياسي لماركس"، وعلينا أن نقر سلفا انه نص مكثف جدا و صعب وليس سهلا ترجمته بأمانة إلى العربية.إذ يقول ماركس إن " الدين هو بالفعل وعي ذاتي واعتبار ذاتي لإنسان لم يستعيد بعد اعتباره لذاته أو قد فقده من جديد. لكن الإنسان ليس كائنا مجردا يحيا خارج العالم. الإنسان هو عالم الإنسان –أي -الدولة والمجتمع . وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين الذي هو وعي "مقلوب "للعالم. لأنهما–يقصد الدولة و المجتمع - مقلوبان. الدين هو نظرية عامة عن العالم ، وهو موسوعته وملخصه ، انه منطقه في صورته الشعبية ، وهو النقطة الروحية المضيئة له وهو حماسه وعقابه الأخلاقي و ملحقه الشعائري ومبدأه العام في عزاء النفس وتبريرها. إن الدين هو التحقق المذهلهو،وهر الإنساني من اللحظة التي لم يعد فيها الجوهر الإنساني يتطلب واقعا حقيقيا. لذلك فان الصراع ضد الدين هو ، بشكل غير مباشر، صراع ضد عالم نكهته الروحية هي الدين ."

ليس مهمة الماركسية النقاش المجرد للأفكار عموما أو الأفكار الدينية بشكل اخص إلا بالدرجة التي تعبر فيها الأخيرة عن مصالح اجتماعية فعلية. فالقراءة التاريخية للتيارات الدينية أينما كانت تظهر أنها كانت تعبيرا في كل مجتمع عن مصالح اجتماعية محددة فيه ، ومن هنا أهمية ما طرحه انجلز في "الاشتراكية الطوباوية والعلمية"(مدخل الطبعة الانجليزية لعام ١٨٩٢) : " خلف كل دعوة دينية كان يوجد، وفي كل مرة، مصالح مادية ملموسة".

محاور الموقف الماركسي

يؤكد الاشتراكيون الماركسيون- في إطار عرضنا السابق وما اختتمه مولينو- أنهم ، بخلاف ما هو شائع، يعارضون فكرة منع الدين . وهذا موقف سبق أن أعلن عنه الدين،ام ١٨٧٤ .وهم ليسوا فقط ضد فكرة منع الدين ، بل أن الماركسيين يعتبرون أن الدين يجب أن يكون شأنا شخصيا في ما يخص علاقته مع الدولة . و أن تصان الحرية الدينية كاملة في ظل الرأسمالية الآن و الاشتراكية في المستقبل. وهو موقف يتوافق مع ما عبر عنه لينين عام ١٩٠٥ في "الاشتراكية و الدين" حيث شدد لينين على انه " لا يجب أن يكون للدين علاقة بالدولة، و لا يجب أن يكون للهيئات الدينية صلة بالسلطة الحكومية .ومن حق كل فرد أن يكون حرا في ممارسة الدين الذي يرغب به، أو أن لا يرغب بأي دين كائنا ما كان، أي أن يكون ملحدا، وهو حال كل اشتراكي كقاعدة عامة".

إن الوسيلة الوحيدة التي يعتقد الماركسيون بزوال الدين من خلالها هي اندثاره التدريجي كنتيجة لزوال أسبابه الاجتماعية كالاستلاب و الاستغلال والاضطهاد..الخ . و ليس أبدا من خلال استخدام وسائل المنع أو القمع.

ينطلق الماركسيون في تحديد موقفهم من الحركاتأنصارها،ذات الطابع الديني، وهي عديدة و متنوعة، من تحليلهم لدورها السياسي والاجتماعي الذي يستند على القوى و المصالح الاجتماعية التي تعبر عنها. و ليس من ماهية معتقدات قادة هذه الحركات أو أنصارها ، ولا من تحليل الماركسيون لعقائد ولاهوت الدين المعني .

و لهذا فا ن الاشتراكيين الماركسيين يرفضون فكرة المفاضلة بين هذا الدين أو ذاك بحجة أن معتقدات هذا الدين أو ذاك تجعل منه دينا أكثر تقدمية أو رجعية من الآخر .ما هو حاسم بالنسبة لهم ليس المعتقد الديني نفسه بل قاعدته الاجتماعية في ظرف اجتماعي محدد.

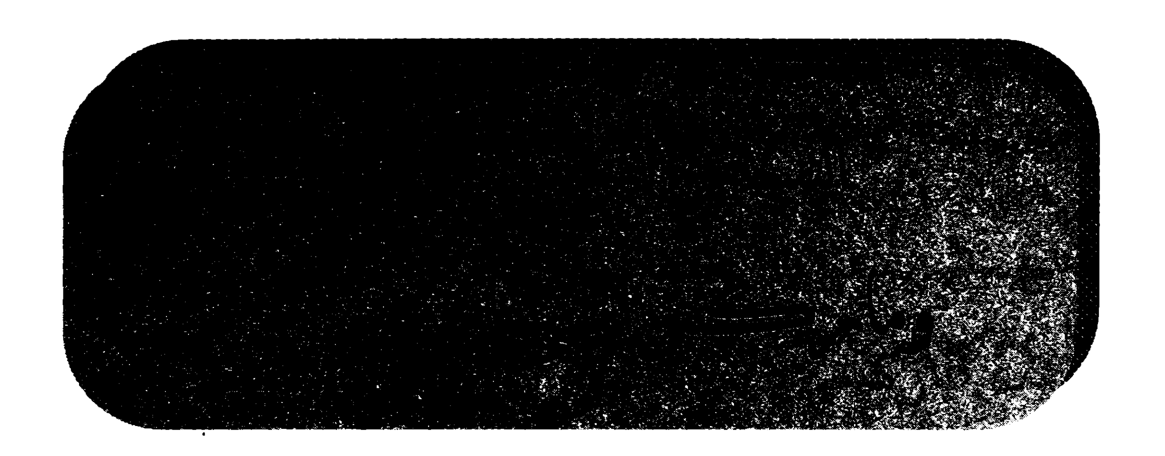
من يقوم بالثورات و التغيير هم العمال و الجماهير بما فيهم المتدينين، و في البلدان التي تطغى فيها المشاعر الدينية فان الحزب العمالي الاشتراكي يعلم أن الغالبية العظمى من العمال والجماهير لن تتحرر من أوهامها الدينية بفضل السجالات الفكرية أو الكتب و الكراسات ، بل هي ستتحرر من أوهامها من خلال المشاركة في النضالات و التغيير ومن ثم من خلال بناء الاشتراكية.

في هكذا شروط ، أي في بلدان تطغى فيها المشاعر الدينية من واجب الحزب العمالي الاشتراكي أن يعمل من اجل أن لا يؤدي التمييز بين العمال المتدينين و اللامتدينين إلى عرقلة وحدة نضال الطبقة العاملة والجماهير.

وفي حال أصبح الحزب العمالي الاشتراكي حزبا جماهيريا حقا ، يعمل في أوساط الطبقة العاملة والجماهير الشعبية في أماكن عملها وسكنها، فانه سيجد حتما في صفوفه شريحة من العمال التي بقيت متدينة أو شبه متدينة . إن رفض الحزب، هؤلاء العمال في صفوفه بسبب أوهامهم الدينية سيكون موقفا عصبويا و مثاليا. لأن الحزب ،في هذه الحالة ، يتعامل مع الوعي (وهنا نقصد الوعي الديني) باعتباره أعلى أهمية من الممارسة ، فهو إذن موقف مثالي ولا مادي.

في الوقت ذاته، لا يعني هذا ، بل و لا يجب، أن يتحول الحزب العمالي الجماهيري إلى حزب ديني ، أو حزب تقوم سياساته أو إستراتيجيته أو تكتيكاته على التأثر بالاعتبارات الدينية .فالنضال العمالي والجماهيري الشعبي لهكذا حزب توجهه نظرية تعبر عن المصالفيهم،مة والمشتركة لنضال الطبقة العاملة : هي الماركسية ، من وجهة نظرنا. لكن على الحزب العمالي أن ينمي تثقيف وتعليم أعضائه المتدينين و التأثير فيهم ، وليس العكس.

مع انهيار الاتحاد السوفياتي سابقا و دول أوربا الشرقية تفكك و انهيار اليسار الراديكالي عموما والماركسي خصوصا على الصعيد العالمي ، بيد أن نهوضا ملحوظا له بدأ منذ عام ١٩٩٥ ، مما يستدعى طرح إستراتيجية جديدة لإعادة بنائه في بلادنا بالارتباط مع ضرورة بناء أحزاب يسارية واسعة ، و هذا يتطلب منا قراءة جديدة لسياسات التحالفات تعترف أولا بتعددية وتنوع أطياف اليسار .وهذا ما يستحق دراسة خاصة له انطلاقا من واقع بلادنا .



• عبد الأمير الركابي

بين فترة وأخرى نقرأ كتابات تتحدث عن «أزمة اليسار»، العالمي أحيانا، والعربي مرات. اليساريون العراقيون بالذات لا يشعرون بالأزمة، ويستعيضون عن التعبير المذكور بتعابير تتحدث عن توحيد ما يسمونه «اليسار الوطني .«تلك المعالجات، توحي بأن اليسار لا يزال رغم كل شيء موجودا، وهو لا يزال ممثلا أحيانا في تنظيمات أو أحزاب وتجمعات. وفي حالات استثنائية وجد أشخاص أن من مبررات وجود هذا التيار ـــ هم عراقيون حصرا ـــ أن يطلقوا عليه تسمية «الوطني»، وهو تخريج معقول، يذكرنا على الأقل بأن العراق بلد محتل. ويستمد كثيرون شعورهم بوجودهم وبأنهم يسار قويم المبدأ، في العراق بالذات، من ذلك الامتياز «الوطني». حتى وان كان ما يفعلونه من دون أية تبعات تتعدى الكتابة ضد الاحتلال.

من أسوأ الدلالات التي ينبئ عنها وضع اليسار كما هو قائم الآن، أو حسب ما يرد بشأن أزمته من كتابات، أنه لم يصل بعد درجة الشعور بتجاوز أزمته له، ولوجوده. والأحاديث التي يرددها هؤلاء عن الماركسية ونقاوتها، وتخلف الماركسيين العرب عن استعمال، أو التفاعل الحي مع ماركس، وليس كما هو حاصل، أو كما فعل الماركسيون العرب، يتدنى إلى الحد الذي يذكر الشيوعيين مثلا في العراق بمصادر أقل أهمية وقيمة بكثير، مثل فهد وسلام عادل وهما أمينان عامان أعدما بالشنق أو تحت التعذيب (١٩٤٩/ لفهد و١٩٦٣ لسلام عادل. (وكأن هذين القائدين يمكن أن يكونا مصدراً ليسار عراقي مختلف سواء في الماضي أو الحاضر. والتهم حول مصدر الانحراف معروفة، وقد يكون بعضها صحيحا، كما هي الحال مع الترسيمات السوفياتية للدولة "الاشتراكية"،

وتعميماها الصورية والنصية، وأثر معاهدها في تعميم الجهل والمفاهيم السلطوية الحكومية الروسية قبل تفتت الاتحاد السوفياتي. والمثير أن بعض الأشخاص في العراق مثلا، ما زالوا يتحدثون عن «حزب شيوعي عراقي» هو كما يتصورون، غير الحزب الشيوعي، الذي يتزعمه حميد مجيد، الموجود حاليا في العراق، يمارس عمله العلني منذ الغزو الأميركي عام ٢٠٠٣ كمشارك أصيل في "العملية السياسية الأميركية". والحقيقة أن الشيوعيين العراقيين، هم في مؤخرة اليساريين والشيوعيين العرب، إذا اعتمدنا مقياس الثقافة العامة. كما أنهم أقرب إلى التكلس والعصبوية، مع تميزهم الخاص الاستثنائي في الجانب العملي. ومثل هذه النقيصة، تتجلى اليوم بارزة في ظل الأزمة العامة، فيما يطغى التراث العملي والعصبوي، ويلعب في الظروف الحالية، دوراً سلبياً، حين يتحول إلى ميدان لإثبات البقاء الذي قد يصل لحد تخيل صحة الموقف والإصرار عليه. وكل هذه طبعا ظواهر لا تمت الى الحياة ولا الحقيقة ولا اليسار بأية صلة، وما يسمى صفاء المصادر وحسن التعامل معها لا معنى له، والتاريخ تعداه كليا، وتعدى الماركسية نفسها بما في ذلك ماركس وما قاله وكتبه.

الماركسية والشيوعية المعاصرة انتهت إلى الأبد. والعالم لم يعد معنياً بأي شكل من الأشكال بها وبموضوعاتها التي اختتمت نهائيا. المشكلة أن إطلاق مثل هذا الرأي، من شأنه أن يخرج قائله من دائرة اليسار، ولا يعود والحالة هذه مشاركاً في الاهتمام بالأزمة، وقد يعتبر محروماً من حق معالجة التساؤلات التي تخص اليسار في العالم وفي المنطقة. وسيطول الوقت قبل أن يتم الاعتراف بالحقيقة التي تريد ترحيل أزمة الماركسية واليسار إلى ما وراء ماركسية ماركس وانجلز ولينين. ويمكن أن نأمل حاليا، بعد جهد، أن يلتفت بقايا المؤمنين بالماركسية إلى الحدود، أو الآفاق التي ينبغي لموضوع "أزمة اليسار" أن تصل إليها. فالموضوع اليوم هو كيف نعيد إحياء اليسار خارج الماركسية، وهل هذا ممكن أم لا؟ وهل الأمر يتعلق بـ"أزمة" قابلة للعلاج أم بعلامات نهاية؟ ونحن نعتقد أن أي تفكير آخر، أو بحث داخل حدود الماركسية عن تجديد ما لليسار، لن يؤدي إلى أية نتيجة، وهو كما سيكتشف من يتبنونه عقيم ولا حصيلة مفيدة ترجى منه. مهما قيل، فإن الماركسية هي نتاج أثر الآلة ونهضة أوروبا، ونظرتها إلى التاريخ غير ديالكتيكية ومحلية. قامت على تعميم استشراقي، لبدايات النهضة الأوروبية وصعود البرجوازية. متخذة مفاهيم أفقية تعمم ما حدث في أوروبا خلال فترة من فترات صعود البرجوازية، على العالم برمته. فانتصار الرأسمالية في أوروبا، هو نفسه بنظر ماركس وانجلز مسار البشرية بعد هذا الحدث، والأمم سترضخ للسلعة، وتواريخها ستصبح من هنا وصاعدا، نسخا طبق الأصل من البداية، أي من تاريخ صعود "البرجوازية أولا". وهذا التصور يعكس سوء فهم للأبعاد

الكونية للتاريخ ومساراته، ولكيفية تجلي أثـــــر القفزات الكبرى في التاريخ، على التاريخ العام، خارج المراحل الخمس التي تضمنها مفهوم "المادية التاريخية". هذا، ناهيك عن نفي وجود قوانين أخرى تحكم حركة التاريخ وتستجيب لآلياته، أو إلغاء مثل هذا الاحتمال.

ويرفض من يسمون بالماركسيين، مثل مؤمني الديانات، أي اعتراف بحجم الوهم الذي يرافق ورافق مسيرة نظرية "العلم"، سواء عندما فشل تحققها في أوروبا، الموضع الأكثر رقيا وتقدما طبقيا وإنتاجية، أي الأكثر أهلية لاستقبال الشيوعية. أو عندما تحورت ثورات برجوازية، واكتسبت وسائل "اشتراكية ."والحقيقة التي لا يريد هؤلاء مواجهتها هي هل كان لينين مخادعا أم مخدوعا، وهل الاشتراكية التي أرسى أسسها، هي اشتراكية أم تحول نحو الرأسمالية بوسائل غير تقليدية؟ وهنا بالذات تعود النقطة المذكورة أعلاه لتطل علينا، ولترينا أشكالا من تحورات التاريخ التي نتجت من الرأسمالية المعاصرة، ومن الامبريالية. لقد انتهت الرأسمالية كرأسمالية بمجرد أن خرجت من أوروبا إلى بقية أرجاء المعمورة. فغدا ما يحكمها قوانين أخرى عالمية، في ظل عملية إنتاج من طبيعتها أنها تزداد كونية. وهنا تتجلى تناقضية الماركسيين وإكراهيتهم، الذين يصرون على وضع مخططات مسبقة وإكراهية، يفرضونها على التاريخ. فهم يشيعون فكرة حتمية استنساخ المسار التاريخي الأوروبي في العالم أجمع .وينطلقون بانتباه أو تغافل ليصوروا العالم كنسخة أوروبية مكررة، بينما الثورة الآلية الحديثة، وطبيعة الرأسمالية والرأسمال، تفرضان أعظم أشكـــال العالمية (العولمة الرأسمالية الأولى). وهم يرفضون القول إن العملية الإنتاجية والسياسية العالمية، خلقت آليات صراع وتحول، لم تكن الرأسمالية الطرف الوحيد فيها. وكما أنها غيرت العالم، فقد تغيرت من جهتها بعمق. والأكيد أن التاريخ الحديث والمعاصر، لم تحكمه المادية التاريخية إطلاقا. ونتائجه، وما حدث في روسيا الرأسمالية، والصين التي نراها الآن، هو من مآلات تكثيف الصراع، وفـــعل آليات راسخة، لم تتمكن الرأسمالية من إلغائها بل خضعت لها.

(...)إن الماركسية هي الفرع الراديكالي من الفكر الرأسمالي، وهي لم تؤد حتى الآن غير تلك المهمة، فساعدت في انتصارات رأسمالية، بوسائل غير رأسمالية تقليدية (روسيا الصين ...) وهو ما يشير إلى عدم انطباق حيثيات وآليات تاريخ أوروبا الغربية والوسطى على بقية أرجاء المعمورة، بقدر ما يدل على تحورها.

هذا والماركسية قامت على معطيات محدودة وضيقة، وغير عليمة بحقائق التأريخ ومسار الحضارة الإنسانية الأوسع، بالضبط مثل الحالة التي أورثتها في أماكن كثيرةٍ من العالم، وبما يعرف عنها من نزعة تلخيص التاريخ وتاريخ أوروبا، فقد أوجدت نمطاً من

«المفكرين» السطحيين، وممن يمكنهم أن يتصوروا متوهمين، أنهم ينتمون إلى أرقى عوالم المعرفة والتحليل والإبداع النظري والفكري .فشاع حضور نوع من العقول المتكلسة، لا بل المتحجرة أحياناً، والمحبوسة داخل قوالب، تريد بواسطتها أن تخضع العالم، وكل ما فيه من حقائق لا تدرك، لرؤيتها الجافة والجامدة.

وفي الآونة الأخيرة انتعش أمثال هؤلاء، يوم انحدرت الرأسمالية، وتفجرت أزمتها المالية الأخيرة، فطاروا فرحاً لأن ماركس عاد من سباته. والحقيقة أن تلك لم تكن سوى «يقظة رجعية». فالتشفي بالافتراضية الرأسمالية، لم ترافقه أية مجهودات تتحدث عن مستقبل «الافتراضية»، وإذا كان العالم برغم كل شيء، مقبلاً من هنا فصاعداً، على انتصار عالم واقتصاد الآلة التي أكل الدهر عليه وشرب، أم على انتصار الافتراضية والتكنولوجيا شعبياً وكيف؟ من السهل طبعا استعادة منطق الشعارات والإيمان السهل «العميق» بتلك «الحتمية»، الأشبه بالحتمية البيولوجية، خاصة أنها قد ذكرت العالم بوجودها اليوم، لكن من السهل بالمقابل العثور على العجز مخيماً على عالم بقايا الماركسيين، الذين تحولوا إلى عجائز تلعب خارج التاريخ وتبتسم وهي تتذكر ماضيها. وهذا لن يمنع بالطبع التاريخ من أن يواصل طريقه. والأكيد أن العالم تجاوز الآلة ومتعلقاتها الفكرية التي ثبت عدم انطباقها على الحقيقة، برغم ما تتميز به من روح إنسانية، ومطابقة لرغبة الإنسان وحلمه بالعدالة والمساواة في وقت بعينه. غير أن حالة الماركسية، وما قد أثارته في نفوس الملايين من البشر وعقولهم، ومن العقول الحية والكبيرة في عصرنا، هو من دون شك، فصل عظيم رافق تداعيات العصر الراهن، وأثبت لنا من جديد، كيف أن البشر يمكن أن يؤمنوا بأفكار مثالية، يظنونها «واقعية» أو كما يحلو للماركسيين الترداد: «علمية» محكومة بقوانين بلورتها نظريا، وجعلتها قابلة للتركيب خلال ظروف معينة. فالرأسمالية وما رافقها من مظالم رهيبة وحروب وتدمير، وما قد أوحت به من تسارع في وتائر الحياة، ومن تطور هائل، وأيضا من إعادة قراءة للتاريخ ومساراته وقوانينه، كل هذا هو ما أوحى بتلك الفكرة والموجة الكبرى من الآمال بالعدالة، وإمكانية تحققها «علمياً»، وعبر الصراع الطبقي، وحركة التاريخ والثورة. لكن الشيء الأكيد، الذي تبين لاحقا، هو أن الفرق هائل بين تحقق العدالة بناء على آليات التاريخ الموصوفة في المادية التاريخية، وتحققها باعتبارها كينونة أصلية ثابتة في التاريخ. وان أوروبا التي يصفها ماركس، وافترض حتمية تحولها نحو الشيوعية ومجتمع اللادولة، هي فرضية تتحدث عن مكان غير مؤهل لمثل هذه النتيجة إطلاقا. فمجتمعات اللادولة، ومفهومها لمسار التاريخ والحضارة، موجودة في أماكن أخرى ككينونة، وهذه، هي فقط المؤهلة بالفعل لتحقيق مجتمع اللادولة المشاعي.

وهذا المفهوم عن العدالة وتحقق النهاية بوراثة الله للأرض وما عليها، تحتاج إلى بحث آخر أوسع وأكثر تفصيلا. من المفترض بنا أن لا نكون «محصنين» ضد التغيير، بعد كل هذا الذي حدث في العقدين الأخيرين، والأهم أن لا نظل «عقلانيين» أكثر من اللازم، في وقت انهارت فيها أسس العقلانية، وتراجعت بقوة في الغرب نفسه. وعودة المنطق التوراتي لزعيم أعظم إمبراطورية وأقواها في العالم في القرن الحادي والعشرين، ما زالت تثير الانتباه والحيرة، والآراء تذهب اليوم إلى ما يسمى نظرية الفوضى (كتاب نظرية الفوضى وعلم اللا متوقع ــ جايمس بليك ــ صادر عن دار الساقي) مثلا، وهو يأخـذنا نحو بدايات منظور آخر، موافق لعالم التكنولوجيا الحالي، والى ما يمكن أن نطلق علية «العقلانيـة اللاعقلانية»، أي تلك العقـلانية الكامنـة في قلب الحياة والكون. وهنالك أكثر من مبرر وسبب كبير مما حصل في العقدين الأخيرين، لا يمكن أن تسمح للفكر بالبقاء متنعما بمرافقـة الجثث حياً بصمتها. ما إن شهدت أوروبا ثورها الحديثة، حتى اكتشفت أنها إنما تواجه حالة تتفجر بسرعة لتصبح عالمية الجوهر والمصير، ومن تلك اللحظة انتهى العالم «الخاص»، وأوروبا الصافية التي يتحدث عنها ماركس، لم يعد لها وجود إلا في مخيلة الرجل، أما مفهوم «الامبريالية» اللاحق، فلم يكن سـوى محاولة إكراهية لتعميم شروط أوحت باستمرار هيمنة قوانين الرأسمالية عالميا .والحقيقة أن الحضارات الزراعية السابقة على الرأسمالية، لم تكن بمثل تلك الطواعية. وحيث كانت لهذه قوانين خاصية وآليات حكمت تاريخها، فإنها واصلت أقلمة وجودها الراهن، من دون أن تستسلم للقوانين الأوروبية في توطين الآلة. ومثل هذا الوضع عرف في روسيا والصين والهند، وفي العـالم العربي، والى حد ما الإسلامي. وتكمن هنا تفاصيل هائلة، ووقائع لا تحصى، أثرت بصورة جوهرية على أوروبا نفسها، وأنهت فعاليتها، منذ الحرب العالمية الثانية، بينما كانت أميـركا «المختلفة» كليا عن أوروبا، بنية وتكوينـاً، هي التي تصعد .منذ سنوات قليلة، عندما تم غزو العراق. كان التاريخ يستعيد نكهته ومحاكماته التوراتية، وبوش أبلغ رسمياً الرئيس الفرنسـي شيراك، بأن المهمة، هي من أجل القضاء على «ياجوج وماجوج» الموجودين في أرض ما بـين النهرين، هذا بينما كانت الاشتراكية السـوفياتية، التي هي طبعا رأسمالية بوسائل غير رأسمالية تقليدية، تنهار، والعـالم ينقلب كمقـدمة لانقلاب التاريخ الشامل، لا على مستوى التاريخ البشري فقط، بل على صعيد البـيئة والمحيط. وكم من المتحجرات ستـظهر وتؤخـذ إلى المتاحف، إذا استمر البشر يحتاجون في المستقبل للمتحف، والماركسية كما كان يحلو لماركس أن يردد، دخلت المتحف إلى جانب الفأس والمحراث البابلي. "السفير"

طيف ماركس.. شبح الشيوعية.. من جديد

• تركي الحمد



مع سقوط الاتحاد السوفيتي، ومن قبله النظم الشيوعية في أوروبا الشرقية، وانفتاح الصين على النظام الرأسمالي تدريجيا، ظن الجميع أن الماركسية قد سقطت إلى الأبد، وأن زمن كارل ماركس قد ولى، وأن ما حدث هو نصر تاريخي ونهائي لليبرالية واقتصاد السوق (الرأسمالية)، لدرجة أن كاتبا مثل فرانسيس فوكوياما كتب كتابا أعلن فيه نهاية التاريخ، حتى قبل السقوط الرسمي للاتحاد السوفيتي (نهاية التاريخ والإنسان الأخير، الصادر في عام ١٩٨٩). ولكن الأزمة المالية العالمية، التي كانت إرهاصاتها مع بدايات عام ٢٠٠٨، مع بداية أزمة الرهن العقاري في الولايات المتحدة الأميركية، حاضنة العولمة وحاضرة الرأسمالية المعاصرة، وما نتج عن ذلك من استشراء مفهوم ومتوقع للأزمة في كل أنحاء العالم في ظل عولمة عمت العالم أجمع، عاد طيف ماركس (١٨١٨ــ١٨٨٣) ليحوم حول العالم، وعادت الماركسية تطوف في الأذهان كتفسير لما يحدث، وعاد «بيان الحزب الشيوعي»، الذي كتبه كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ونُشر عام ١٨٤٨، ليصبح منشورا سياسيا معاصرا، بعد أن اعتبر لمدة طويلة مجرد نص كلاسيكي من نصوص القرن التاسع عشر وصراعاته. «شبح ينتاب أوروبا.. شبح الشيوعية»، يقول ماركس وإنجلز في بداية البيان، «ضد هذا الشبح اتحدت في حلف مقدس قوى أوروبا القديمة كلها: البابا والقيصر، مترنيخ وغيزو، الراديكاليون الفرنسيون والبوليس الألماني..». اليوم،

ومع تفاقم الأزمة المالية العالمية، تعود الماركسية لاعبا في الملعب الدولي، ويعود طيف ماركس سابحا في سماء كل العالم، وليس في أوروبا وحدها.

هل كان ماركس محقا في تحليله للرأسمالية، ومن أنها تحمل بذور فنائها في ذاتها، كما قال في «رأس المال»؟ من الناحية النظرية البحتة، يمكن القول إنه كان محقا في ذلك، فالرأسمالية في جوهرها، نظام اقتصادي يقوم على الإنتاج وإعادة الإنتاج من أجل الربح، وتنامي الثروات، فالربح هو محرك اقتصاد السوق، وهو الذي سيؤدي إلى فنائها، فكيف يكون ذلك؟ من أجل زيادة الربح لا بد من تقليل التكاليف، وأهم التكاليف هي الأجور، وهذا هو الدافع للاعتماد على التكنولوجيا في سبيل التخلص من تكاليف الأجور. إحلال التكنولوجيا محل الجهد البشري لا ريب أنه يقلل من التكاليف، ولكن لزيادة الأرباح لا بد من زيادة الاستهلاك، وزيادة الاستهلاك لا بد لها من زيادة في الدخل، وهذا يتناقض مع مبدأ تقليل النفقات أو التكاليف، وهنا يبرز أهم تناقض من تناقضات الرأسمالية، وهو الذي سيؤدي إلى هلاكها في نهاية المطاف، بعد سلسلة من الأزمات الاقتصادية، التي تنتهي بالأزمة الكبرى التي تشكل بوابة الدخول إلى «التاريخ الإنساني»، أو الاشتراكية، ومن بعدها الشيوعية حيث «من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجته»، وحيث تكون «نهاية التاريخ» كما عرفناه، وبداية تاريخ حقيقي للإنسان على هذه الأرض. «نهاية التاريخ» لم تكن شيئا اخترعه فوكوياما أو غيره من المعاصرين، بل كان جزءا لا يتجزأ من فلسفة هيغل، حين تعي الفكرة ذاتها وينتهي التاريخ، ومن فلسفة ماركس، حين يتحقق المجتمع الإنساني في ظل العدالة الشيوعية، ومن فلسفة نيتشه حين يتجسد الإنسان الأعلى، ومن فلسفة أرسطو، حين تتحقق وحدة المواطن الصالح بالإنسان الصالح، وفي فلسفة سقراط وأفلاطون، حين يتحقق مثال السماء على أرض الواقع، بل وكل الفلسفات الدينية حين تتحدث عن اكتمال التاريخ ونهايته، حين تتحد مملكة الله بمملكة الإنسان، وفق تعابير مختلفة، ولكن المعنى واحد، وسواء تحدثنا عن أوغسطين أو عن الفارابي.

ولكن رغم منطقية ماركس النظرية، إلا أنه كان أسير الكتب، التي كان منكبا عليها في مكتبة المتحف البريطاني في لندن. فالرأسمالية نظام عملي، قادر على تحوير نفسه بما يخدم مصالحه في النهاية. خلال الأعوام من ١٩٢٩ ــ ١٩٣٣، عانت أميركا من أزمة اقتصادية خانقة، ظن الجميع معها أنها الأزمة الكبرى للنظام الرأسمالي التي تحدث عنها ماركس، وأصبح الحزب الشيوعي الأميركي الأكثر شعبية في الولايات المتحدة، وتحول جوزف ستالين إلى معبود الجماهير في أميركا نفسها. فهناك، أي في الاتحاد السوفيتي الصاعد، كانت الخطط الخمسية للتنمية، التي وفرت العمل للجميع، وكان الدستور

السوفيتي الذي ينص على أن حق العمل للجميع. لم تكن لقمة العيش مشكلة في اتحاد السوفيت، ولكنها كانت مشكلة في أميركا. النخبة المترفة في أميركا كانت تتحدث عن حرية الكلمة مقارنة بقمعها في روسيا، ولكن ما نفع الحرية مع الجوع؟، الجائع ليس حرا، وإن كان حرا.. هكذا كان لسان حال العامة في أميركا يقول، وفي تلك الفترة بالذات، ظهر الشعار الأميركي الشهير: «Better red then «dead.

وجاء فرانكلين روزفلت، مسلحا بأفكار جون ماينرد كيتز، وقال إن رأسمالية آدم سميث وديفيد ريكاردو، والكلاسيكيين من منظري رأسمالية السوق لا يفقهون العمل بقدر ما يفقهون النظر، فتدخلت الدولة، رغم اعتراض رأسماليين مثل أطفال لا يعرفون الجمرة من التمرة، وأنقذ الرأسمالية من نفسها، فكان ازدهار أميركي لم يسبق له مثيل. ثم جاء السيد رونالد ريغان، واعتقد أنه آن الأوان للعودة إلى رأسمالية كلاسيكية، تدخل الدولة فيها أقل ما يجب أن يكون، ونجح الأمر نسبيا، وظن الجميع أنه نصر نهائي، خاصة بعد أن سقطت «إمبراطورية الشر»، أي الاتحاد السوفيتي، وتعاقبت دول العالم على تصفية قطاعها العام، حتى في المجالات الإنسانية البسيطة، فما ينجح في أميركا، لا بد أن يكون ناجحا في كل العالم. المنطلقات النظرية لريغان وتاتشر كانت سليمة كل السلامة، ولكن كما غاب واقع الحال عن ماركس، غاب أيضا عن ريغان وتاتشر، رأسمالية طليقة.. نهم إلى الأرباح.. وإذا كانت رأسمالية ماركس تسعى إلى الربح من خلال الإنتاج الفعلي، فإن رأسمالية ريغان وتاتشر كانت تبتز الأرباح لا من خلال الأرباح، ولكن من خلال مديونية دون حدود، وهنا تكمن أزمة الرأسمالية المعاصرة. كانت الرأسمالية الكلاسيكية تنتج سلعا، وتبيع بنقود حقيقية، أما رأسمالية اليوم، فهي تبيع على أمل الدفع، وهنا تكمن أزمتها، فالأمل كخط قد يتحقق وقد لا يتحقق، وغالب الأحيان هو كالأفق، كلما اقتربت منه ابتعد.

ماركس كان مخطئا في مستقبل الرأسمالية، فلم يكن روزفلت أو كيتز أو الرأسمالية الائتمانية في حسابه. لقد ساهم ماركس نفسه في نجاح الرأسمالية حين حذر من خطرها على نفسها، فتُجنبت الأخطاء التي حذر منها ماركس، وازدهرت الرأسمالية بالتالي. صدرت قوانين تلغي الاحتكار، وهو الذي يؤدي إلى الأزمة الاقتصادية الكبرى. وسُمح لنقابات العمال بالعمل بحرية، سواء في حق الإضراب، أو في التفاوض مع أرباب العمل، وهو أمر لم يتوقعه كارل ماركس في حينه. واليوم يمر العالم بأزمة تفوق أزمة ١٩٢٩، فمن هو المنتصر: ماركس أم سميث، روزفلت أم ريغان؟ الحقيقة أقول، كلاهما خاسر، وهذه هي الأسباب.. ويتواصل الحديث.



• **حسام بركات**

يلعب الدين دورًا مركزيًا في مختلف نواحي الحياة في مصر، من الشخصي الخاص إلى السياسي العام، مرورًا بالعديد من الظواهر والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية التي يختلط فيها الخاص بالعام، والشخصي بالسياسي. على المستوي الشخصي، هناك تزايد ملحوظ، ربما على امتداد العقود الثلاثة الأخيرة، في الالتزام بالتعاليم والطقوس الدينية، وتنامي في المشاعر الدينية، بحيث يمكن الحديث عن "ظاهرة العودة للدين" على حد تعبير تقرير الحالة الدينية في مصر الصادر عن مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام في ١٩٩٥. وعلى المستوى السياسي، فإذا كان الدين الإسلامي يعد احد الركائز المعتدلين والراديكاليين يستمد إيديولوجيته السياسية من الإسلام أيضًا.

وما بين هيمنته على الشخصي والسياسي، يحتل الدين مكانة بارزة على العديد من الأصعدة المختلفة. فالجبل الدائر حول فوائد البنوك، وهي قضية اقتصادية تخص علاقة النظام البنكي بالاقتصاد الرأسمالي العام، هو بالأساس جدل ديني يتعلق بالحلال والحرام ويتم حسمه بالعودة للنصوص الدينية العتيقة، وليس بالبحث في قوانين السوق والاقتصاد. وإذا ما طرحت قضية مثل عمل المرأة، وهي قضية اجتماعية تختص بدور المرأة في المجتمع المعاصر، فإن الخلاف حولها سرعان ما يأخذ شكل مباراة فقهية في تأويل كتابات رجال يفصلهم عن هذا المجتمع ألف عام أو يزيد. ويستطيع القارئ بالطبع أن يعدد أمثلة أخرى كثيرة.

وفي ظل المناخ الديني السائد، تختفي حرية الفكر والتعبير أو تكاد أن وتنتشر الخزعبلات الفكرية والخرافات بشكل مرضي. لا نحتاج للتوسع في الحديث عن سطوة الأزهر في مصادرة الكتب التي تحتوي على أقل القليل من نقد التراث الديني، ودور القضاء في التنكيل بأصحاب هذه الكتب إلى حد الفصل بين رجل وزوجته على أساس قوانين بربرية تعود بجذورها إلى صدر الإسلام. ويحق للجامعة المصرية أن تفخر بأنها لم تتخلف عن الركب، فراحت تؤدب أساتذتها السذج ممن صدقوا بوجود الحرية الأكاديمية وتجرئوا على ممارستها. أما عن الخرافات والخزعبلات فحدث ولا حرج. فهذا مفكر يحاول التوفيق بين العلم والدين بالبحث عن القوانين والاكتشافات العلمية الحديثة في النصوص القرانية، وذلك آخر يدعو "لاسلمة" العلوم الطبيعية والاجتماعية، وهذه زمرة من نخبة العلماء تتحدث في التليفزيون حديثًا جادًا (بمعني أنه يأخذونه مأخذ الجد) عن حكم الشرع في العلاقات الجنسية، السوية منها أو المثلية، بين الأنس والجن، وتلك صحيفة معارضة محترمة تؤكد أن تلاوة آيات معينة من القرآن على النبات تزيد من خصوبته.......الخ.

ويصبح هذا المناخ خانقًا حقًا عندما نجد أن أغلب من يتصدون لمواجهة هذه الهيمنة الدينية من ليبراليين ويساريين تتسم مواقفهم بتخاذل يدعو إلى الضحك والبكاء معًا. أنهم مثلاً يدافعون عن رجل مثل نصر حامد أبو زيد على أساس أنه لم يخرج عن الإسلام وليس على أساس حرية العقيدة، وهم يعارضون ختان النساء على أساسٍ أن القرآن والسنة لم ينصا عليها (كما لو كان النص عليه في القرآن والسنة يقلل شيئا من كونه جريمة إنسانية ذات أبعاد صحية ونفسية وجنسية واجتماعية كارثية) وهم يعارضون الحركة الإسلامية الراديكالية انطلاقا من "الإسلام الصحيح"

البرجوازية المصرية والثورة الثقافية الغائبة

لماذا لم يقترن التحديث الرأسمالي للمجتمع المصري بالحد من نفوذ الدين ودورة في المجتمع على غرار ما حدث في أوربا مثلاً؟ ترتبط الإجابة على هذا السؤال بنمط التطور الرأسمالي المصري المختلف إلى حد كبير عن النموذج الأوربي عمومًا، والفرنسي على وجه الخصوص. لقد كانت الثورة الفرنسية تتويجًا سياسيًا لصراع اقتصادي اجتماعي فكري محتدم بين البرجوازية الصاعدة والنظام الإقطاعي القديم. وقد وجهت البرجوازية، من خلال مفكري التنوير سهام النقد اللاذع للترسانة الأيديولوجية للنظام القديم، بما فيها

الدين المسيحي متجسدًا في الكنيسة الكاثوليكية الكلية الجبروت في القرون الوسطى الأوربية. وخلال الثورة وضعت البرجوازية المنتصرة فكرها موضع التطبيق، فهي لم تفوض الملكية ومعها كافة معوقات الهيمنة البرجوازية على المجتمع والسياسة فحسب، وإنما أيضًا قلصت دور الكنيسة وفصلت تمامًا بين الدين والدولة. و لم يكن كل ذلك ممكنًا بغير تعبئة الجماهير البائسة في الريف والمدينة خلف قيادة البرجوازية في معركتها مع العالم القديم. كانت هذه التعبئة ضرورية بالنسبة للبرجوازية للانتصار على المجتمع القديم. وكانت ممكنة أيضًا لأن الجماهير الشعبية لم تكن قد تبلورت بعد في هيئة بروليتاريا ناضجة يمكن أن تهدد بتقويض العالم البرجوازي. هكذا كانت الثورة الفرنسية الكبرى في أحد جوانبها ثورة ثقافية خاضت حربًا أيديولوجية ضد العالم القديم، ومهدت الطريق لمجتمع برجوازي حديث صفى حساباته إلى حد كبير مع الدين والتراث الديني.

أما التطور الرأسمالي في مصر فهو قصة أخرى تمامًا. لقد خرجت البرجوازية المصرية من رحم الدولة قبل الرأسمالية (أو بالأحرى دولة محمد علي الانتقالية) ثم نمت في كنف الامبريالية ورأس المال الأجنبي. إذا كان جوهر الثورة البرجوازية هو أن بتحول البلد المعني إلى مركز للتراكم الرأسمالي يرتبط بالاقتصاد الرأسمالي العالمي، فإن الثورة البرجوازية تكون قد قامت في مصر بالتأكيد. إلا أنها جاءت من أعلى لا من أسفل، ومن الخارج لا الداخل (اندمجت مصر في الاقتصاد الرأسمالي العالمي من خلال تصدير القطن في عهد محمد علي قبل ظهور البرجوازية داخليًا). وكان من استتباعات هذا النمط من التطور الرأسمالي أن البرجوازية المصرية لم تكن بحاجة لتصفية حسابات تاريخية جذرية لا مع النظام الاقتصادي. القبل رأسمالي في مصر، ولا مع بنيته الفوقية الأيديولوجية بما في ذلك الدين. و لم تكن هذه البرجوازية بالتالي بحاجة لتعبئة الجماهير الشعبية من أجل انجاز أهدافها، كما أن خشيتها من هذه الجماهير- وفي القلب منها البروليتاريا الحديثة- كانت أقوى من أية تناقضات هامشية بينها وبين الدولة أو الإمبريالية.

لا يعني ذلك أن البرجوازية المصرية لم تكن بحاجة لتحديث. فالتطور الرأسمالي ينطوي بالطبع على تحديث للمجتمع. لكن الثورة البرجوازية من أعلى وضعت قيودًا على هذا التحديث الذي اتخذ شكل الجمع بين منجزات العصر التكنولوجية من جانب، والموروث الثقافي القديم من جانب آخر. هكذا جاء مشروع مفكري الحداثة البرجوازيين في مصر توفيقيًا يجمع في سطحية بين الأصالة والمعاصرة من خلال الخليط البراجماتي من منجزات العمل (لا منهجه وثقافته) وخزعبلات الدين. ومن هنا يأتي الطابع المتردد والمتراجع دومًا لفكر التحديث البرجوازي المصري من رفاعة الطهطاوي إلى طه حسين.

وإذا كانت الناصرية قد مثلت ذروة التناقض بين الرأسمالية المصرية والإمبريالية (كان ذلك موضوعيًا تمامًا في حينه إذ أن العصر كان عصر التروع بدرجات متفاوتة نحو رأسمالية الدولة في العالم كله، وعصر التأكيد على التنمية الاقتصادية المستقلة نسبيًا في كل بلد أو مجموعة إقليمية من البلدان على حدي)، فإن الناصرية مع ذلك لم تشذ كثيرًا عن تراث البرجوازية المصرية سواء فيما يتعلق بالعجز عن تعبئة الجماهير ضد الإمبريالية أو تصفية الحساب مع التراث الديني إن عبد الناصر المتهم بالعلمانية من خصومه اليمينيين كان بريئًا في الواقع من هذه التهمة. فعلى الرغم من أن عبد الناصر – على حد تعبير غالي شكري في كتابه الهام رغم يمينيته الثورة المضادة في مصر – "لم يكن بالزعيم الذي تستهويه التجارة بورقة الدين، فلم يخلع على نفسه قط صفات الإيمان ولم يختتم خطبه مطلقًا بالآيات القرآنية"، إلا أن موقفه من علاقة الدين بالدولة كان أبعد ما يكون عن الحسم في اتجاه الفصل. ألم يجعل الإسلام "الدين الرسمي للدولة" وفقًا للدستور؟ ألم يجعل مادة الدين مادة أساسية في مختلف مراحل التعليم تؤدي إلى النجاح أو الرسوب؟ وهو ما كان نتيجته أن "بدا تلاميذ المدارس يعرفون التفرقة الدينية وهم بعد صغار، كما أنهم – مسيحيين ومسلمين – بدوا يولون القيم الدينية اهتمامًا زائدًا خوفًا من السقوط، ويتدرج بغالبيتهم الأمر إلى تغليب الفكر الديني في غياب الفكر العلمي ثم إلى تغليب الحس الديني على الحس الوطني والقومي" (غالي شكري). ثم أن تأميم عبد الناصر للأزهر كان أبعد ما يكون عن روح العلمانية وفصل الدين عن الدولة، إذ راح عبد الناصر يستخدم شيوخ الأزهر المعينين في إضفاء الشرعية الدينية على سياساته.

هكذا تطورت الرأسمالية المصرية بمعزل عن الثورة الثقافية التي تصفي الحسابات مع التراث الديني، وتفصل الدين عن الدولة، وتنشر الفكر العلمي والإنساني في المجتمع.

هزيمة ١٩٦٧ ونصيحة مريم العذراء للشعب المصري

إن التحليل السابق يعطي تفسيرًا اجتماعيًا تاريخيًا لاحتفاظ الدين بمكانته المرموقة في المجتمع في خضم التطور الرأسمالي في مصر. ولكن كيف نفسر الزيادة الملموسة في هذه المكانة على مدى العقود الثلاثة الأخيرة؟ إننا هنا نحتاج لتفسير اجتماعي سياسي بالأساس. لقد جاءت هزيمة ١٩٦٧ الشنعاء لكي تعلن عن تفاقم مأزق الناصرية ووصولها إلى حافة الانهيار. كانت الأزمة شاملة: اقتصادية – انخفاض معدل الربح في الصناعة والعجز عن بناء قاعدة قوية في مجال صناعة وسائل الإنتاج، اجتماعية – تفاقم التناقضات

الطبقية خاصة بين "البرجوازية الجديدة" داخل القطاع العام وجهاز الدولة والطبقة العاملة النافرة من الوصاية الناصرية؛ عسكرية؛ سياسية — احتلال الأرض والعجز عن التصدي للإمبريالية فضلاً عن العجز المزمن عن بناء مؤسسات سياسية جماهيرية بحق.

إن تفاقم الأزمة، جنبًا إلى جنب مع تزايد السخط في صفوف جماهير العمال والطلبة والارتفاع الملحوظ في مستوى الصراع الطبقي بدءًا من عام ١٩٦٨، كان مبشرًا بميلاد واقع جديد خصب ممتلئ بإمكانات التجذير والثورة والتحرر. وفي الوقت ذاته، فإن مرارة الواقع والإحباط الناجم عن هول الهزيمة كان ينذر بمستقبل صعب يزداد فيه الاغتراب ويتصاعد فيه دور الدين كسلوى وعزاء عن بؤس الواقع (الدين كتعبير عن البؤس الحقيقي واحتجاج في الوقت نفسه عليه).

كان تحقق البديل الثاني في نهاية المطاف (رغم استمرار المد في الصراع الطبقي حتى عام ١٩٧٧) محصلة عدة عوامل، لعل أبرزها هو غياب البديل اليساري الثوري القادر على بلورة إمكانات التجذر الحقيقة والموضوعية. وعادة ما تنسب هذه النتيجة إلى سياسات وتطورات السبعينيات الساداتية، ومع ذلك فقد شهدت أواخر الستينيات ظاهرة تستحق التأمل من زاوية كونها تدشينًا رمزيًا لتزايد سطوة الدين في المجتمع.

في الخامس من مايو خرجت صحيفة الأهرام على الناس حاملة بيان للبابا كيرلس السادس أكد فيه ظهور مريم العذراء في كنيسة الزيتون، كما نشرت الأهرام على صفحتها الأولى صورة اعتبرتها تصويرًا فوتوغرافيًا للعذراء أو لطيفها. وراحت كافة إمكانات الصحافة ووسائل الإعلام تحتشد لنقل وقائع المؤتمر الصحفي الذي أعلن فيه البابا هذا النبأ، ثم "انغمست الصحافة المصرية بأسرها تقريبًا في هوس ديني مفاجئ فتبنت هذه القضية الوطنية الكبرى وأخذت تروج لها وتجهد نفسها في البحث عن البراهين العلمية القاطعة على حقيقة المعجزات، والتنقيب عن العلماء وأساتذة الجامعات ليشهدا أن ظهور العذراء حقيقة واقعة لا يمكن الشك فيها، وحشد الشهود والوثائق والتقارير الطبية للتدليل على أن القضية التي احتضنتها الصحافة وأجهزة الإعلام حقيقية موضوعية ثابتة. وبينت الصحافة بكل وضوح أن ظهور العذراء يتضمن مغازي سياسية واجتماعية وكفاحية وسياحية بعيدة المدى بالنسبة للشعب العربي في مصر وبالنسبة لاستعادة الأراضي المحتلة من بعد الخامس من يونيو" (صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني).

أن الأمر الجدير بالتأمل في هذه الحادثة ليس هو الاعتقاد التقليدي بحقيقة المعجزات وحقيقة ظهور العذراء، وذلك أن "قصص وحكايات وقوع المعجزات الخارقة لقوانين الطبيعة والشافية للبشر من آلامهم وأوجاعهم قديمة قدم الإنسان نفسه، وليست وقفًا على

دين دون غيره.. ونحن نعرف بأنه لا تكاد تخلو قرية في الدنيا من الحكايات والروايات التي يتداولها الناس على أنها حقائق قاطعة عن كرامات الأولياء ومعجزات القديسين (صادق العظم). إنما الجدير بالتأمل حقًا هو أن "تحرك أبناء الشعب، بدافع اعتقاداتهم الدينية المتوارثة، لم يأخذ مجرى عفوي حج بموجبه المؤمنون إلى الكنيسة المعنية.. كان مجرى الأمور على العكس من ذلك تمامًا في مصر حيث تبنت أجهزة الدولة – بصحافتها ووسائل إعلامها ووزاراتها – قصة ظهور العذراء واحتضنتها وروجت لها.. فحولت بذلك إلى هستريا دينية اجتاحت قسمًا كبيرًا من المواطنين" (نفس المرجع).

وفي المؤتمر الصحفي الحاشد الذي أعلن فيه عن ظهور العذراء، ذكر أحد رجال الدين المسيحي في معرض تعليل ظهورها ما يلي: "فقد قلنا أن القديسين والشهداء يظهرون للمؤمنين في وقت الشدة لمساندتهم وشد أزرهم. ولذلك جاءت العذراء لشد أزر الشعب المصري المؤمن المبارك بنص الكتاب المقدس، في الشدة والأزمة التي يمر بها الآن وتبصيره بأن الله لم ينس وعده لهم بأنهم شعب مبارك لديه.. ودعوة أبناء مصر إلى التمسك بإيمانهم وعقائدهم في هذا الوقت بالذات، الذي تنتشر فيه دعوات الإلحاد وأصوات الكفر وصرخات الابتعاد عن الله وعن الإيمان.. ونحن لا ننسى حتى الآن ذلك الإنسان الذي أرسل إلى الفضاء وعاد ليقول أنه بحث عن الله في السماء فلم يجده!" (الأهرام، ٥ مايو ١٩٦٨).

أرادت الدولة الناصرية إذن أن تنمي جوًا من الهستريا الدينية تغطي به على أزمتها المتعددة الجوانب، وتتجنب به احتمالات التجذر والاندفاع يسارًا داخل المجتمع المصري. كم كان غالي شكري غير موفق عندما قال عن دولة عبد الناصر: "أنها في غمرة هزيمة ١٩٦٧ لم تتوسل الدين في مواجهة اليأس الاجتماعي الشامل، رغم أنه كان النغمة المرشحة تلقائيًا للسيادة" (غالي شكري، الثورة المضادة في مصر). كان الدين هو النغمة المرشحة للسيادة، وكانت الدولة هي المايسترو الذي راح يقود الأوركسترا!

ومع مجيء السبعينيات راحت الدولة تدفع نفسها والمجتمع معها نحو مزيد من التدين. إلا أن تدين المجتمع كان كالقنبلة الموقوتة. كان هذا التدين أقوى ما يكون ما أوسط شرائح البرجوازية الصغيرة في مصر، وبقدر ما كان تدينها نوعًا من التكيف مع اليأس المتصاعد، بقدر ما كان تعبيرًا عن سخط شديد ورغبة وعارمة في التمرد والتغيير. وانعكست بالتالي تناقضات البرجوازية الصغيرة وتذبذبها الدائم على الظاهرة الدينية السياسية وصبغها بطباعها.

اليسار الثوري والحاجة لنقد ثوري للدين

ليس صدفة أن اليسار الستاليني في بلادنا لم يحاول أن يقدم نقدًا ثوريًا للدور الذي يلعبه الدين في حياتنا. فالطابع الإصلاحي لهذا اليسار أوقفه دائمًا على نفس الأرضية الطبقية للطبقة الحاكمة ذاتها. وما دام اليسار قد تخلى عن مشروع التغيير الثوري لبنية المجتمع التحتية (علاقات الإنتاج الرأسمالية السائدة)، فمن الطبيعي أن يتخلى كذلك عن النقد الجذري للبنية الفوقية بما فيها الدين. أن نقد الأرض ونقد السماء وجهان لعملة واحدة. وقد كان يسارنا متسقًا مع ذاته فتخلى عن نقد الاثنين معًا!

والواقع أن هذا ينطبق على مجمل اليسار الستاليني العربي. وفي معرض تفسير هذه الأحجام عن توجيه سهام النقد إلى الدين، يتعلل هذا اليسار بحجج زائفة متعددة لعل أبرزها هو القول بعدم الاصطدام بالمشاعر الدينية للجماهير الشعبية. وفي كتابه: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي يعبر الماركسي الأكاديمي العربي د. توفيق سلوم تعبيرًا كلاسيكيًا عن هذا الموقف. يقول سلوم أن مشكلة الماركسية تتمثل في كونها تبدو للجماهير فكرًا مستوردًا ومن ثم فالمطلوب هو تعريب الماركسية، أي تقديم الفكر الماركسي في قالب عربي، وعرضه في صورة قريبة من معارك الجمهور العربي. ويضيف سلوم: "ولكي يكف جمهورنا عن اعتبار الماركسية فكرًا وافدًا وغريبًا، ينبغي أن تعرض له في صورة، تبدو معها وكأنها نابعة من صميم ماضينا وتراثنا، من أعماق تاريخنا وفكرنا: من اشتراكية أبي ذر وعلي ابن أبي طالب والقرامطة، وعقلانية المعتزلة، ومادية ابن سينا وابن رشد، وأطروحات ابن خلدون المادية التاريخية، وديالكتيك أخوان الصفا".

بدلاً إذن من أن نسعى لتطوير الوعي لأممي للبروليتاريا العربية، المطلوب هو تعريب الماركسية بمعنى خصيها وابتذالها في سياق توفيقي كوميدي بين الماركسية والتراث! بل أن سلوم يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك فيقول أن على الماركسيين أن يطرحوا الماركسية من داخل الإسلام استغلالاً لكون الإسلام دينًا فضفاضًا يمكن تأويله على أكثر من نحو. ولتوضيح فكرته يضرب سلوم هذا المثل الملموس. أنه يقول أن هناك رأي عام شعبي يرى "أن الدين بما هو دين يتعارض مع أخلاقية التعذيب"، "وأن الدين نقيض للعدوان والجلادين عصاة أو فساق لا يخافون الله". فهل يعمل الماركسيون على التشكيك في هذا الرأي العام عن طريق الكتابة عن "تاريخ التعذيب في الإسلام" وتفنيد الأوهام التبسيطية لدى الجماهير! يرد سلوم على هذا التساؤل بسخرية قائلاً: "يا ترى، لو تخلى الجمهور المتدين — لا سمح الله — عن هذه القناعات، وأمن — بتأثير كتابات كهذه — بأن الدين

يبارك التعذيب: هل يتخلى عن الدين، كما يتوهم أصحاب هذه الكتابات، أم يستحسن ويبارك تعذيب الحاكم المؤمن للشيوعي الكافر؟! أليست هذه هي المازوخية بعينها، التلذذ بتعذيب الذات!! كلا لا مصلحة للمناضلين في سبيل الاشتراكية والشيوعية بزعزعة قناعات إنسانية كهذه. وليس لهم مصلحة في التشكيك – باسم العلم والحقيقة – بما تكون في وعي الجماهير الفقيرة المتدينة من صورة زاهية عن عدالة واستقامة الرسول وأبي ذر وأبي بكر وعمر وعلي، وعن دعوة الإسلام إلى المساواة وتحرير العبيد.. على العكس تمامًا: نحن معنيون بترسيخ مثل هذه الصور وبتدعيم مثل هذه القناعات. أما قضية الحقيقة التاريخية، التي قد تقلق بال بعض الدارسين، فلعل من الأفضل – في أمور كهذه – ترك البت فيها للباحثين بالمعاهد الأكاديمية، التي ننشئها بعد أن نصل بالجمهور، التي تلهمه تلك الصور والقناعات، إلى مجتمعنا الاشتراكي المنشود".

يا للوقاحة! المطلوب هو تزييف وعي الجماهير حتى "الوصول بهم إلى المجتمع المنشود ثم مفاجئتهم بالحقيقة المرة! أي احتقار للجماهير هذا! الواقع أن الماركسية لا تستقيم مع التعامل مع الجماهير باعتبارهم أغنامًا يساقون إلى الثورة من خلال الخداع والتزييف. ومن سوء حظ الدكتور سلوم أن الجماهير في الواقع أذكى كثيرًا مما يعتقد، وهي تشتم بسهولة رائحة الانتهازية في هذا السلوك الذي يقترحه فتنفر من اليسار بالتالي إذا ما اتبعه!

إن السبب الحقيقي وراء عدم إقدام اليسار الستاليني على نقد ثوري للدين والتراث هو ببساطة إصلاحية هذا اليسار. ماذا يعني ذلك بالنسبة لليسار الثوري؟ أنه يعني أن علينا أن نشرع في نقد ماركسي ثوري للدين يقوم على الأسس التالية:

١. الدين بالطبع لا يمكن أن يكون عدونا الأساسي، ذلك أن الدين هو نتاج للمجتمع الطبقي واغتراب الإنسان داخل هذا المجتمع.

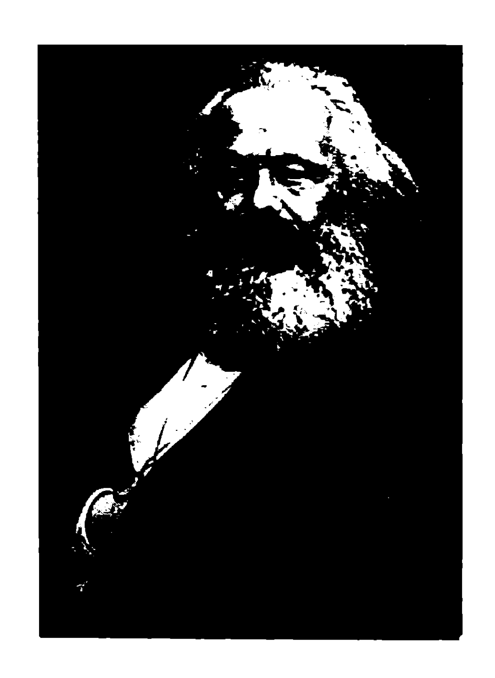
٢. عدونا الأساسي إذن هو المجتمع الطبقي ذاته الذي ينبغي النضال لإسقاطه بواسطة الصراع الطبقي.

٣. ولكن حيث أن الدين هو جزء من الأيديولوجية السائدة، وهذه الأيديولوجية هي عامل مؤثر داخل الصراع الطبقي، فإن علينا أن نخوض صراعًا أيديولوجيًا مبدئيا ضد الدين.

٤. لا بد أن يخضع هذا الصراع الأيديولوجي لمقتضيات الصراع الطبقي، ويثير هذا بالطبع قضية الحنكة السياسية في اختيار الأولويات والوسائل.

وفي الختام، فقد كانت هذه مقدمة نحو المهمة المطلوب الشروع فيها، إلا وهي تقديم نقد ماركسي ثوري للدين يربط ما بين نقد الأرض ونقد السماء.

كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣)



ما من شك في أنّ كارل ماركس واحدٌ من هؤلاء الذين سقطوا ضحية للجهل والعقول القاصرة في بعض الأحيان، أو للتسطيح والتحريف في أحيانٍ أخرى – ومثله في ذلك مثل داروين وآخرين. فعند أحد القطبين، ترى الماركسيين – بعضهم – يتخذون من الفكر الماركسي شرعاً مقدساً، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويترهون صاحبه عن احتمالات الخطأ والزلل. وعند القطب المقابل، تجد اللاماركسيين – بعضهم – يصورونه كشيطان رجيم، لا يُؤخذ عنه علم، ولا تُسمع له كلمة، فهو ضالٌ مضل، كافرٌ وأتباعه كفار، متنكرين – عن ترصدٍ أو جهل – لأياديه البيضاء على الفلسفة والاقتصاد والسياسة، التي لا ينكرها منصف .

وهنا أستعير كلمة الإمام الغزالي» :كلا طرفي قصد الأمور ذميم«، فلا هذا تعامل معه كما ينبغي التعامل مع فيلسوف مفكر – ليس إلا، ولا ذاك أقامه مقامه وأقر بفضله. والحق أنه – ماركس – لم يكن إلا فارساً من فرسان الفلسفة في القرن التاسع عشر، أراد بفلسفته المادية إصلاح الخراب الذي لحق بمجتمعه واستفحل فيه، وسواء وافقناه على ماديته أو خالفناه، فإننا لا نملك إلا أن نعترف بنبل هذه الغاية، وأن نحمل لصاحبها كل

التقدير. نعم، لقد اجتمع الفريقان – الماركسيون واللاماركسيون – على رسم صورة مشوشة جداً، مشوهة أقصى ما يكون التشويه، للرجل وفكره ومذهبه .

وهنا ألقي الضوء – في إيجاز – على بعض جوانب فلسفته، ساعياً إلى إجلاء الصدأ عما قد يكون له دلالته في فهم الإطار الكليّ لها من ناحية، أو محاولاً فضح أمارات التزوير والتدليس والتحريف فيما ورد عن الرجل، أو نُسب إليه، من ناحية أخرى.

ماركس في وجه الجبروت الرأسمالي

كان للثورة الصناعية، التي انطلقت في غرب أوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، دورٌ هائل في ارتقاء مصعد التطور العلمي والحضاري بسرعة لم تكن قد شهدتها البشرية في طور من أطوارها. توالت الاختراعات، وانتشرت الصناعات، وحلت الورش والمصانع محل العشش والمزارع، وتفاقمت الثروات، وتضخمت – في أعقاب ذلك – الإمبراطوريات. فهل كان ذلك كله – كما هو متوقع – يصب في مصلحة "الإنسان" الغربي؟ – الجواب: لا!. كل الشواهد في كتب التاريخ والفلسفة والأدب التي تصف هذه الحقبة وتؤرخ لها تقول بصريح العبارة، وبأعلى صوت: لا. هذه الثروات الطائلة كانت تتخم خزائن القلة الأرستقراطية، أما بقية الشعب – وهم الأغلبية العظمى – فلم يكادوا يجدون ما يقتاتون به، حتى لقد كانوا يبيعون أولادهم، ويموتون في الطرقات من الجوع وقسوة العمل .من يقرأ لتشارلز ديكنز وجورج إليوت وجورج جيسنج، وغيرهم من أدباء العصر، يعرف أن الأطفال كانوا – كالأنعام – يجرُّون عربات الفحم في المناجم، وأن الأمهات كنَّ يهلكن في المصانع، ويترُكن الأبناء ليهلكوا في الشوارع. ومن يقرأ لشوبنهور، وغيره من فلاسفة العصر، يعرف إلى أي حد بلغت "السوداوية "التي خيمت على العقول جميعاً، حتى لقد ساد الاعتقاد أن الطبيعة "تكره "البشر، وتدبر لهم المكائد، وتنصب لهم الفخاخ، وتلاحقهم بالكوارث، ما أدى إلى شيوع الاعتقاد بتفاهة الحياة، ولاجدواها، وتفضيل الموت – بالانتحار – عليها.

في هذا المناخ القاتم، ظهر ماركس، مدافعاً عن "الإنسانية "التي سحقتها الغطرسة الرأسمالية، مقاوماً لمحاولات "ميكنة" الإنسان، أو بتعبير وليام إينستاين "التغريب والاغتراب – estrangement and alienation "تغريبه عن مجتمعه وأسرته

ورؤسائه في العمل وعما يصنع، والأخطر من ذلك تغريبه عن نفسه. جاء مطالباً بحقوق الطبقات العاملة (البروليتاريا)، وداعياً إلى تحقيق عدالة التوزيع، والعدالة الاجتماعية، وإزالة الحواجز بين الطبقات. هل تختلفون معي على أن رجلاً هذه أهدافه، وإن اختلفنا معه في المنهج والتطبيق، يستحق التقدير؟

ماركس والتاريخ

سلك الفلاسفة والمؤرخون، قبل ماركس، طرقاً وأساليب عدة في فهم التاريخ وتدوينه: منها الطريق "الديني"، الذي يقول بأن النشاط البشري في مجمله ليس إلا امتثالاً للخطة الموضوعة سلفاً من قبل الله، فيكون التاريخ محاولة للبحث في آثار حكمته — تعالى —في خلقه، وتطورها على مر العصور. لكنه — التاريخ — في هذه الحالة يصير "متغيراً" بتغير الآراء والتصورات والأشخاص، ذلك أن الله — حقاً — واحد، لكن تختلف - باختلاف الأديان، والفِرق داخل الدين الواحد - تصورات الذات الإلهية، ومن ثم تتغير تقديرات هذه "الخطة"، فيتغير التاريخ. ومنها الطريق "السياسي"، وذلك بالتأريخ لحياة الملوك والرؤساء والقادة (كما هو الحال في تاريخ الأسرات الفرعونية)، لكنّ الطبيعة الإنسانية — في الواقع — أعقد من أن تُختزل في السياسة. ومنها التأريخ "للأفكار"، كما يقول هيجل وغيره، انطلاقاً من كونِ الأفكار القوة الدافعة لعجلة التاريخ، لكنّ ذلك يؤدي إلى عزل "الأفكار" عن سياقها، وعن الواقع المحيط بها. ومنها الطريق "العسكري"، الذي يقول بأن "الصراع" ظاهرة حاضرة في كل مراحل التطور الإنساني، وأن ميلاد الدول وصعود نجمها أو أفوله، كان معقوداً دائماً على نتيجة "حرب"، لكن هذا التفسير للتاريخ يعجز عن إدراك طبيعة الحرب، التي هي أقرب إلى "نتيجة" الحدث، منها إلى "السبب".

سَلك ماركس، في تفسيره للتاريخ، طريقاً مغايراً، تميز به على كل من سواه: هو "الطريق الاقتصادي"، معتبراً الاقتصاد، وإن لم يكن العامل الوحيد المحدد لمسيرة التاريخ، فهو العامل الأهم الذي تقوم على عاتقه الهياكل الحضارية والثقافية والقانونية، تعززها الأيديولوجيات الدينية والاجتماعية والسياسية والأدبية والفنية.

المفهوم الماركسي للتاريخ مثال جديد على عين الخطأ الذي وقعت فيه كل المفاهيم والتفسيرات المفردة قبله، ويقع فيه كل من زعم أن في نظرته – ونظريته – ما يكفي لتفسير كل الظواهر الإنسانية، وما يستتبع ذلك من اختزال للنموذج البشري المعقد في واحد من جوانبه، مع إهمال ما عداه من جوانب. الانكفاء على النظرية الماركسية للتاريخ يجعل من الإنسان "حيواناً"، لا يشغله إلا التعامل مع "المادة – "إنتاجاً واستهلاكاً – والانصراف عن القضايا الفكرية والأخلاقية والروحانية. غير أنني، في المقابل، أرى أن ماركس قد قدَّم بنظريته هذه "إسهاماً" عظيماً، عندما التفت إلى جانب هامٍّ من جوانب التاريخ لم يكن يشغل من قبله، مما ساعد، بالتعاون مع الجوانب الدينيّة والسياسية والفكرية والعسكرية، على الخروج بمفهوم عام وشامل للتاريخ.

ماركس والشيوعية

هل كان النظام المعمول به في الاتحاد السوفيتي شيوعياً؟ - نعم. هل كان شيوعياً بالمعنى الذي دعا إليه ماركس وبشّر به؟ - لا.

*رحل ماركس، وظلت الشيوعية حبيسة كتبه وعقول أتباعه وأنصاره وحوارييه، إلى أن جاء، من حيث لم يكن يتوقع ماركس نفسه، واحد من هؤلاء الأتباع، الروسيّ "لينن"، بكتابه "عما سيتم فعله: الثورة الاحترافية" (١٩٠٢)، ليضع النظرية الماركسية محل التطبيق على الأرض، فكان هذا الكتاب، الذي يمثل الإسهام الأهم للينن، واحداً من أبرز الدوافع التي تمخضت، في عام ١٩١٧، عن اندلاع الثورة الشيوعية بروسيا.

*أراد ماركس باشتراكيته أن يُصلح العطب المتفشي والمستفحل في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة في بلدان غرب أوروبا (ألمانيا]موطنه[، وفرنسا ... إلخ)، بل لقد جعل من "الرأسمالية" شرطاً لتقوم الاشتراكية على أكتافها، ذلك أنه اعتبر النظام الاشتراكي أرقى وأعقد النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولابد لوجوده من توفر "النضج" الاجتماعي الكافي، الذي لا يتحقق إلا بتجاوز المجتمع لمراحل التطور المجتمعي المختلفة التي تبدأ بجمع الثمار، مروراً بمراحل الرِّق والإقطاع وغيرها، انتهاءً إلى الرأسمالية المؤهلة لقيام الاشتراكية. فكان ظهور الشيوعية في روسيا الزراعية الإقطاعية بمثابة "الصدمة" للعارفين بالفكر الماركسي، المدركين أنه – ذلك الفكر – غير مناسب للواقع الروسي، أو غير

صالح له من الأصل. لكن لينن ببساطة يقول: لماذا يتعيَّن علينا الانتظار حتى تنضج الرأسمالية؟.

*كان لزاماً على لينين أن يسلك طريق التوفيق (و"التلفيق "في بعض الأحيان)، للتوصل إلى نظام اشتراكي يصلح للتطبيق على الأراضي الروسية، ويوافق واقعها الاجتماعي والحضاري. فلم يجد بُدًّا من التعديل والتنقيح والحذف والإضافة والتفسير والتأويل، ما أدى – في نهاية المطاف – إلى ظهور ماركسية جديدة، تختلف عن ماركسية ماركس، أصبح يُطلق عليها اصطلاحاً :الماركسية اللينينية.Leninian Marxism

*الأمثلة كثيرة على تدخلات لينن في الفكر الماركسي التي تبلغ في الكثير من الأحيان حدِّ التعارض. مثال واحد كفيل بتوضيح التشويه الذي تعرض له ماركس من أتباعه قبل خصومه. لقد كان ماركس يقول بحتمية "الثورة" [ثورة البروليتاريا] من أجل التغيير الاجتماعي المنشود وهو يُرجع هذه "الحتمية" إلى الصراع الدائب بين "قوى الإنتاج "و "علاقات الإنتاج"، في تفسير منطقي أراه عبقرياً، لا يتسع له الحديث هنا . نعم، الثورة العنيفة عنده – وفي ظروف واقعه ومجتمعه – هي السبيل إلى تحقيق هذا التغيير، بيد أنه – في كتابه "البيان الشيوعيCommunist Manifesto "، يقول» :نحن [رغم قولنا بحتمية الثورة] لا ننكر أن ثمة دولاً مثل الولايات المتحدة وبريطانيا وهولندا، يمكن للعمال فيها تحقيق أهدافهم عن طريق "الوسائل السلمية"، لكن هذه الاستثناءات لا يجوز تعميمها في البلدان الأخرى .«والمتأمل في هذه الاستثناءات، كما يقول إبنستاين، يجد أن ثمة قاسماً مشتركاً ميّز هذه الدول على غيرها في تلك الحقبة: ذلك القاسم هو "الديمقراطية السياسية". ما يعني أن التغيير الاجتماعي جائز التحقيق بالطرق السلمية، شريطة العمل تحت مظلة الديمقراطية، الكفيلة بأن تُسلم زمام السلطة إلى الأغلبية، أيًّا كانوا .غير أن هذه الاستثناءات لم تصادف هوىً في نفوس الكثيرين من الأتباع، الذين يرون في الثورة والعنف الحل الأوحد الذي لا يرتضون عنه بديلا، فكان أن أعلن لينن أنه بحلول عام ١٩١٧ لم يعد الاسثناء الماركسي جائزاً، معللاً ذلك بتفاقم البيروقراطية في هذا الدول. ولا يخفى على ذي عينين كيف أن لينن قد "حرَّف" فكر ماركس لأجل مصلحة شخصية أو إقليمية. يقول إبنستاين» :حيثما تسمح ظروف المجتمع بإجراء تغيير "سِلمي" من الملكية الخاصة إلى الملكية العامة، يكون استخدام القوة والعنف، من وجهة النظر الماركسية، إجراءً "غير ماركسي.

*أراد ماركس لفكره أن يكون نظاماً عالمياً، وأراد لينن الوصول إلى الحكم في بلده وتشكيل هذا البلد على الطريقة الشيوعية. كان ماركس – في عُمق فلسفته وتوجهه الاقتصادي – إفرازاً طبيعياً للقرن التاسع عشر، وكان لينن – بتوجهاته السُّلطوية والعسكرية – تعبيراً صارخاً عن واقع القرن العشرين .جعل ماركس للاقتصاد الغلبة على السياسة، وجعل لينن للسياسة اليد العليا بحيث لا تطالها يد أخرى. ماركس الذي نشأ في مناخ اقتصادي تميزت به أوروبا القرن العشرين، توقع أن يرى ثمار نظريته، أول ما يرى، في البلدان الرأسمالية المتقدمة اقتصادياً، ولينن أخذ بهذه النظرية وطبقها في بلده، بعد تحريفها.

*لم يكن لينن آخر المحرّفين. كل الكتابات التي تعرّضت لماركس والماركسية عمدت إلى "الشرح" والتأويل والتطبيق. تعددت الشروح إلى حد التخمة، وتعارضت فيما بينها أشد التعارض، حتى غدا لكل مفكر ماركسيٍّ "ماركسه" الخاص به، وكانت النتيجة أن أصبحت الماركسية شيئاً هلامياً متناقضاً غير محدد ولا معروف، فتفرّق دمُها بين الأتباع والخصوم.

ماركس والدين

ماركس واحد من فرسان "المادية" الكبار، انفرد بفلسفته التي هي امتدادٌ لسلسلة طويلة من الفلسفات المادية التي نجد لها أصداء في أقدم الهياكل الفلسفية وأكثرها ضراوةً في الهجوم على كل ما يمتُّ للمادية بصلة: الفلسفة اليونانية. اختلف الماديون على أكثر القضايا والأصول، غير أن المفهوم والأصل الذي يُجمعون عليه ويجتمعون حوله هو: عدم التصديق بكل ما ليس مادياً، أي الكفر بكل ما لا يمكن إدراكه بالحواس، وكل ما هو خارجٌ على سلطان العقل، ما يؤدي – بطبيعة الحال – إلى إنكار المعجزات والحقائق الغيبية، وما يستتبع ذلك من إنكار للوحي والدين عموماً. كان هذا اعتقاده الشخصي، وركناً من مذهبه الفلسفي. غير أنه – من جديد – يتعرض للجور إذ يحلو للبعض أن يصور الفكر الماركسي بتوجهه الاقتصادي الاجتماعي على أنه منافٍ لكل الأديان. في كتابه "البيان الشيوعي" نجد نصاً عميق الدلالة، يقول فيه ماركس: يتعين علينا أن نأخذ في الاعتبار ظروف المجتمع بمؤسساته المتعددة، وكذلك عادات الناس وتقاليدهم والطقوس

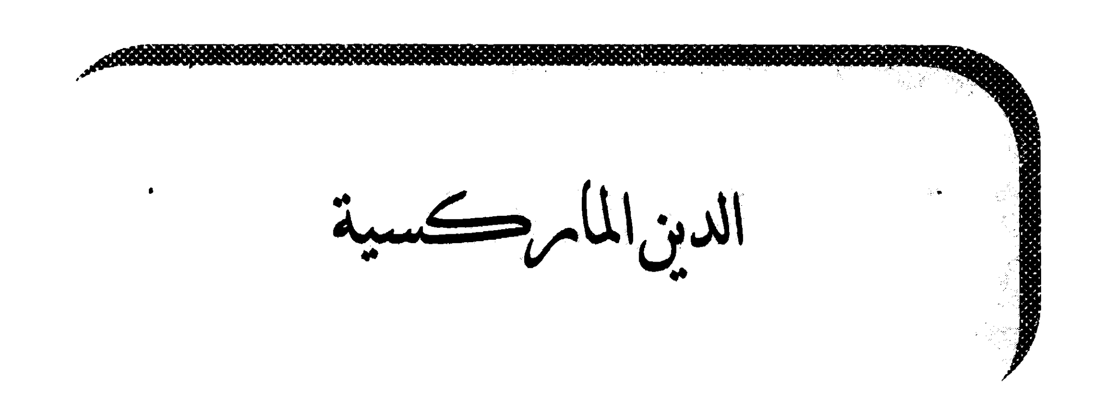
المختلفة للأديان والشرائع. ولهذا النص دلالتان: أولاهما أنّ ماركس، وإن أنكر الدين على المستوى الشخصي، فهو لا يدعو إلى نكران الدين، والثانية أن نظامه الاشتراكي لا يتعارض مع الأديان، لأنه – لكونه نظاماً اقتصادياً اجتماعياً – لا يصطدم بالمعتقدات الدينية .

والذين لا يعرفون عن ماركس وآرائه إلا أنه قال» :الدينُ أفيون الشعوب«، سقطوا ضحية لموجات التحريف التي طغى مدُّها على كل تفصيلة – تقريباً – في فلسفة ماركس. ذلك أن المقولة مقتطعةٌ من سياقها، بغية الإساءة إلى الرجل عن جهل أو ترصد، فالمعروف أنه إنما كان ينتقد بهذه الكلمة" الدين "الذي يدعو إلى السلبية، والدين الذي ينتفع به – وبأمواله – "الكهنة" في كل دين، ليس سواهم. وليس ديننا يدعو إلى السلبية، وليس يتسع ديننا للكهنوت.

ماركس اليوم

تغيرت الظروف والملابسات التي ظهرت الماركسية في أثنائها، فلم تعد الحل الأمثل – أو الأوحد – لمشكلات اليوم، كما لم تعد النظرية الملائمة لأوضاع اليوم. علينا، رغم ذلك، ألا نتناسى أن الاشتراكية، وإن أثبتت فشلها كنظام متكامل، فقد كان لها أثرها في إصلاح الأعطاب في الأنظمة الرأسمالية، حتى غدت كلمات مثل "التأمين الصحي " و"التكافل الاجتماعي" تتردد في الأوساط الرأسمالية، بعد أن كان التأمين والتكافل – في الماضي – أبعد ما يكونان عن الروح الرأسمالية .

ولستُ أريد للنظام الماركسي الاشتراكي أن يوضع محلاً للتطبيق الآن، وإنما أقول إننا واجدون في هذا النظام آراء حقيقة بالتقدير والاعتبار، فلنأخذ منها المناسب، وننأَ عن الطالحِ العاطب. أريد أن أقول إن ماركس، اتفقنا أو اختلفنا على فكره ومنهجه، كان رجلاً عظيم الأثر على المسيرة الفكرية والاجتماعية والسياسية للعصر الحديث، أفلا يكون من الإنصاف أن يُذكر هذا الأثر؟



الدين الماركسية

● محمد الحنفي

بين عمومية المنهج و خصوصية التطبيق الماركسي و انطلاقا من هذه المقاربة نجد أنفسنا مباشرة أمام طرح إشكالية المنهج الماركسي للنقاش حتى نصل إلى خلاصات تمكننا من الوقوف على حقيقة المنهج الماركسي في عموميته، و خصوصيته في نفس الوقت محددين مفهوم العمومية، و مفهوم الخصوصية و مفهوم المنهج .و هل المنهج الماركسي منهج تاريخي؟ أم انه منهج متجدد ؟ و هل هو منهج عمومي ؟ أم منهج خصوصي ؟ و ما هي عوامل عمومية المنهج الماركسي ؟ و ما هي عوامل خصوصيته ؟ و هل تقوم علاقة بين عمومية المنهج الماركسي و خصوصيته ؟ و هل يمكن قيام منهج ماركسي مغربي أو جزائري أو سعودي أو إيراني ؟ و لماذا تكون إمكانية اختلاف المنهج الماركسي من بلد إلى آخر واردة؟ و لماذا تكون إمكانية وحدة المنهج مع اختلاف الخصوصية ؟ و كيف يتعامل المنهج الماركسي مع الديانات القائمة في بلد معين ؟ و كيف يتعامل مع الثقافات المتنوعة و المختلفة في بلد معين ؟ و كيف يتعامل مع الأحزاب السياسية القائمة في بلد معين ؟ و هل يعجز المنهج الماركسي أمام شيوع اعتماد منهج ديني معين ؟ و هل يقوم بمواجهة هذا المنهج ؟ هل ينفيه ؟ هل يمتنع المنهج الماركسي عن التعامل مع المنهج الديني ؟ هل من الخصوصية التخلي عن المنهج الماركسي ؟ و هل من علمية المنهج الماركسي القبول بالواقع كما هو ؟ و لماذا نجد بعض الماركسيين يتخلون عن المنهج الماركسي و يعتنقون المنهج الديني ؟ هل يعني ذلك أن المنهج الماركسي اصبح متجاوزا ؟ هل يعني أن المنهج الديني صار فعلا صالحا لكل زمان ومكان ؟ أليس قصور المنهج الماركسي تعبيرا عن

قصور الماركسيين عن مواكبة نتائج التطور العلمي و التقني ؟ أليس تعبيرا عن عجز الماركسيين عن جعل الماركسية تستفيد من كل ذلك ؟ و ما العمل من اجل تجديد المنهج الماركسي و جعله قادرا على تجاوز كل السلبيات التي طالته ؟ و قبل قيامنا بمناقشة هذه الأسئلة التي تفرضها إشكالية المنهج الماركسي، يجدر بنا أن نذكر باستنتاج نسبية الدين و تاريخيته، بسبب اختلافه من بلد إلى آخر، و من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى. كما وقفنا على ذلك من خلال هذه المعالجة، لأنه لا يوجد في الواقع دين واحد، بل هناك قائمة من الأديان التي اختلفت أماكن و زمن ظهورها، كما اختلف تأويلها من فرد إلى فرد آخر، و من مكان إلى مكان آخر، و من زمن إلى زمن آخر، بسبب اختلاف الشروط الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و السياسية التي يعيشها الناس من عصر إلى آخر، و من بلد آخر. مما يؤدي إلى إفرازات مختلفة تتجسد في اختلاف الأديان، أو في اختلاف التأويلات الإيديولوجية لتلك الأديان، و هو ما يمكن اعتباره حجة كافية على نسبية الأديان .و نفس ما قلناه في الأديان نقوله أيضا في الماركسية، إذ منذ ظهرت الماركسية، و منذ وفاة ماركس، و التأويلات الماركسية تتوالى، بسبب اختلاف الشروط الموضوعية التي يعيشها الماركسيون من مرحلة إلى أخرى و من بلد إلى آخر، و بسبب اختلاف درجة استيعاب القوانين العلمية التي اكتشفتها الماركسية، و اختلاف درجة توظيفها، و درجة استفادتها من نتائج العلم و التقنيات المتطورة باستمرار، و هو ما يوحي بأنه لا توجد ماركسية واحدة بل هناك ماركسيات مختلفة جملة و تفصيلا و هو ما يؤكد نسبية الماركسية. نسبية الدين و نسبية الماركسية واقعان قائمان لا يمكن التنكر لهما، و لا يمكن إغفالهما .و لذلك فإن هذه النسبية هي المدخل للقول بتطور الفكر الديني، و تطور الفكر الماركسي، إلا أن هذا التطور يختلف باختلاف الشروط القائمة في الواقع. فإذا كانت هذه الشروط في خدمة تطور التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية إلى الأحسن، كان تطور الفكر الديني و الفكر الماركسي في الاتجاه الذي يجعل الدين وسيلة تنويرية، و يجعل الماركسية وسيلة أمينة للتحليل الملموس للواقع الملموس وصولا إلى نتائج إيجابية في اتجاه التسريح بتحول تلك التشكيلة إلى الأفضل. أما إذا كانت الشروط تعرف تراجعا إلى الوراء، فإن ذلك التراجع يصيب الفكر الديني الذي يغرق في الغيبية و الظلامية و يعمل على إقبار عوامل التطور، و القضاء عليها باسم إحياء التراث، و إعادة الاعتبار للدين بمفهومه المتخلف و المؤدلج و تتحول عملية الإحياء إلى مجموعة من الإيديولوجيات المختلفة المغرقة في التطرف و الظلامية، و الهادفة إلى فرض أشكال مختلفة من الاستبداد، كما يصيب

الفكر الماركسي الذي يصير مجرد مقولات جامدة، و بدل أن يصير عامل تطور، يصير عامل تخلف اقتصادي، و اجتماعي و ثقافي و سياسي، لتحول الفكر الماركسي إلى مجموعة من المقولات الفكرية الجاهزة، و لتحول الماركسيين إلى مجموعة من التيارات المتطرفة التي تردد تلك المقولات الماركسية الجامدة .و بدل أن تصير الماركسية عاملا من عوامل التطور، تصير مع تراجع الشروط الموضوعية إلى عامل من عوامل تخلف الفكر الماركسي الذي يصير عاجزا عن استيعاب نتائج تطور العلم و التقنيات و عن التعامل الإيجابي مع الواقع الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي و المدني و السياسي، مما يحول الحركة الماركسية الحقيقية إلى حركة متمركسة تدخل في صراع مع الحركة الماركسية الحقيقية مما يجعلها عاجزة، و غير قادرة على مواجهة التحديات التي تطرح عليها. و لذلك، فنسبية الدين و نسبية الماركسية في حالة إنضاج الشروط الموضوعية للتطور، أو في حالة تخلف تلك الشروط تصير واقعا قائما لا يمكن تجاوزه، و لا يمكن التنكر له على جميع المستويات. و إلى جانب نسبية الدين و نسبية الماركسية تقوم الاطلاقية في جوهر كل منهما، لا في الواقع الذي تؤكد وقائعه المختلفة نسبية كل منهما. فجوهر الدين أي دين، و كيفما كان، و في أي عصر ظهر و في أي مكان انتشر هو "الإيمان" بصفة عامة، الذي يعني الإقرار بوجود قوة خفية لا نستطيع إدراكها بواسطة قوة حسية تكون قابلة للتجسيد في كائنات معينة أو غير قابلة لذلك التجسيد، سواء كان الدين وثنيا أو غير وثني، و سواء كان الدين موحدا أو غير موحد و سواء كان تاريخيا أو غير تاريخي. لأن الإيمان لا يتبدل في جميع الحالات. فالذي يتبدل و يتغير بحسب الشروط الموضوعية هو موضوع الإيمان، أي القوة الباعثة عليه، و الجالبة له، و الموحية به، و التي تحول الدين إلى شيء نسبي. و إطلاقية الإيمان بدين معين هي التي تجعل ذلك الدين مطلقا في الزمان و في المكان. فالدين واحد و الإيمان واحد، و التطابق حاصل بين الإيمان و الدين .إلا أن التأويلات الإيديولوجية لذلك الدين تحاول أن تفرض بقوة الاستبداد التطابق بينها و بين الإيمان، بفرض وصايتها على الدين و على الإيمان بصيرورتها مالكة لمفاتيح الغيب و علمه، و وصولها إلى احتكار معرفة الله و الجلوس إلى يمينه، والتكلم باسمه، و إصدار الفتاوى التي تقوم على إقصاء الجهات المخالفة، لفرض إطلاقية التأويل الإيديولوجي الذي يصير هو الدين نفسه لدرجة أن الدين لا يمكن أن يكون إلا دينا إيديولوجيا. أما الدين المجرد من الإيديولوجية فيختفي وراء تصارع الإيديولوجيات بصيرورة كل واحدة منها مطلقة. و ما قلناه عن إطلاقية الدين نقوله أيضا عن إطلاقية الماركسية، فالمنهج بقوانينه الدياليكتيكية و

التاريخية هو عمل مطلق في الماركسية، لأنه هو نفسه الذي يوظف في التحليل الملموس للواقع الملموس منذ وضعه ماركس إلى يومنا هذا، و هو هو نفسه المنهج الذي يعتمده الماركسيون في كل مكان و هو نفسه المنهج القابل للتطور بالاستفادة من نتائج العلوم و الآداب و الفنون و التقنيات و غيرها من الأدوات المعرفية، و من الثقافات المختلفة و من الوقائع التي تستعصى على التحليل الموضوعي. و إذا كان المنهج بقوانينه العلمية ثابتا، فإن التأويلات التحريفية التي تستهدفه تحاول أن تكتسب صبغة الاطلاقية .و هذه التأويلات المتجسدة في التجارب الماركسية المتعددة التي اتخذت في البداية طابعا خصوصيا. كالتجربة اللينينية و التجربة الماوية، و التجربة الفيتنامية، و التجربة الكوبية و غيرها .و التي أضافت جديدا إلى الماركسية تم توظيفها للمنهج الماركسي في اكتشافها للقوانين الخاصة بكل تجربة على حدة، صارت تنحو في اتجاه صيرورتها تجارب عامة و قوالب جاهزة للتطبيق في كل بلد مهما كانت خصوصيته، و هو ما وقف وراء ظهور ما صار يعرف باليسار المتطرف ذو الطبيعة البورجوازية الصغرى التي تستورد التجارب الجاهزة بدل استيراد المنهج القابل للتوظيف .لأن التجارب المستوردة لا يمكن أن تكون قابلة للتطبيق .و هي لذلك إنما تستورد للتشويش على العمل الماركسي الحقيقي الذي يكتفي باعتماد المنهج العام المطلق الذي لا يتبدل و لا يتغير لتحليل الواقع و اكتشاف منهجه الخاص الذي يتوضح في إطاره الطريق إلى تحقيق الاشتراكية في بلد معين. و هناك فرق كبير بين اعتماد التجربة الخاصة بواقع معين و العمل على تطبيقها في واقع مختلف .و بين اعتماد المنهج الاشتراكي العلمي لتحليل الواقع الخاص من اجل معرفة الطريق إلى تحقيق الاشتراكية. فاعتماد التجربة الخاصة بواقع معين يقود إلى التطرف الذي يقود بدوره إلى فرض الاستبداد، أما اعتماد المنهج فأهم سماته العمل على إنتاج الممارسة الديمقراطية، و العمل على تحقيق الحرية في الطريق إلى الاشتراكية، و هو ما يجعل الممارسة الاستبدادية غائبة جملة و تفصيلا. و لذلك نجد أن ما رأيناه في عمومية الدين و خصوصيته نراه أيضا في عمومية الماركسية و خصوصيتها. فعمومية الدين بجوهر الإيمان يجعله بعيدا عن الإيديولوجية، و خصوصيته تقود إلى ادلجته و تعميم الادلجة يقود إلى التطرف و الاستبداد.

و عمومية الماركسية تقود إلى التحليل العلمي للواقع و النضال من اجل تحقيق الحرية و الديمقراطية و الاشتراكية، أما اعتماد التجارب الخاصة، و العمل على تطبيقها في واقع مختلف، فإنه يقود إلى التعميم الذي يقف بدوره وراء التطرف و الاستبداد.

و لذلك يجب العمل على احترام جوهر عمومية الدين و تجنب اعتماد التأويلات الخصوصية التي تقف وراء كل الكوارث التي عرفها تاريخ البشرية. كما يجب العمل على احترام الاقتناع بالمنهج الماركسي (الاشتراكية العلمية) كوسيلة و كهدف، و تجنب استيراد التجارب الخاصة و العمل على تطبيقها لوقوفها هي بدورها وراء الكثير من الكوارث التي أصابت البشرية خلال القرن العشرين.

فماذا نعني بالعمومية ؟ و ماذا نعني بالخصوصية ؟ و ماذا نعني بالمنهج؟ فالعمومية، صيرورة شيء معين في متناول الجميع و مرجع لكل الناس في كل زمان و مكان، و في جميع القارات وجميع الشعوب كيفما كان لونهم أو جنسهم، أو ألسنتهم، و في أي عصر عاشوا و في أي مكان يعيشون .و هذه الصيرورة تتخذ بعدا عموديا مما يجعلها تصير مرجعا و منطلقا لجميع المسؤولين في كل بلد من الأعلى إلى الأدنى، و بعدا أفقيا مما يجعلها مرجعا لجميع الناس مهما كان مستواهم الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي و المدني و السياسي .و مهما كانت الشروط الذاتية و الموضوعية التي يعيشونها و في أي زمان عاشوا، و في أي مكان يعيشون، لأن العام لا يستثني أحدا من التأثر به أو التأثير فيه حتى يكتسب صيغة العمومية التي تفيد معنى الامتداد إلى كل زمان و مكان حتى تصير قادرة على التأثير في كل شيء، و على التأثر بكل شيء أيضا. فالاستبداد و التفاعل سمتان للعمومية على المستوى العمودي و على المستوى الأفقي.

و بالنسبة للخصوصية، فإننا نعني بها مجموع الخصائص المميزة لشيء، أو لبلد، أو لشعب معين مما يجعل أسلوب التعامل مع ذلك الشيء، أو ذلك البلد، أو ذلك الشعب يختلف بحسب ما تقتضيه الخصائص المميزة له.

و لذلك فالمنهج الماركسي العام عندما يتعامل مع واقع معين لابد أن يعتبر تلك الخصائص، و أن يستحضرها في التحليل حتى يبني عليها النتائج التي يجب أن تتناسب مع ذلك التحليل و مع الواقع في نفس الوقت أي أن تكون نتائج علمية يمكن التعامل معها انطلاقا من واقع معين على جميع المستويات الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و السياسية حتى يمكن تحويل ذلك الواقع إلى الأحسن .و العمل على الاستفادة من تجربة التغيير إذا تمت لصالح العلم الماركسي الإنساني، و لصالح المنهج الماركسي.

و عدم استحضار خصوصية التاريخ و المكان و الزمان و المجتمع و الطبيعة في التعامل مع واقع معين، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى إفلاس المنهج المعتمد في التحليل، مما يؤدي إلى

تراكم الأخطاء التي لا يمكن أن تقود إلا إلى إغراق الواقع في التخلف. فالخصوصية يجب أن تبقى حاضرة في جميع مستوياتها في أي تعامل مع أي واقع.

و نجاح المنهج الماركسي لا يحصل إلا باعتماد الخصوصية التي تميز مختلف الشعوب في تحليل واقع تلك الشعوب من اجل الوصول إلى معرفة ما يجب عمله لصالح كل شعب على حدة، و عدم التدقيق في تحليل الخصوصية قد يقود إلى نتائج إذا تم اعتمادها في منهج العمل ستؤدي إلى نتائج عكسية، و هو ما يعني ضرورة التدقيق في المنهج.

و المنهج باعتباره مجموع القوانين التي تحكم طريقة معينة في البحث و في العمل من اجل التعرف على واقع معين لابد أن يتحدد في إطاره ما هي القوانين المعتمدة في التحليل؟ و ما هي المنطلقات؟ و ما هي مكونات الواقع المستهدف بالتحليل ؟ و ما هي النتائج التي يقتضي منهج التحليل التوصل إليها؟ و ما هي الغاية من تلك النتائج؟

و لذلك فالمنهج هو مجموع الخطوات المرسومة اعتمادا على قوانين علمية معينة من اجل البحث في موضوع معين، أو التعامل مع ظاهرة معينة، أو واقع معين سعيا إلى تحقيق نتائج معينة تصلح للاعتماد في تغيير تلك الظاهرة أو ذلك الواقع.

و الخطوات المرسومة يجب أن تتحدد بناء على القوانين العلمية المعتمدة في التحليل .و بناء على ما يقتضيه الموضوع أو الظاهرة أو الواقع المستهدف حتى يكون العمل إيجابيا، و منتجا، و فاعلا في الواقع في نفس الوقت.

و لذلك فالمنهج العلمي الصحيح المعتمد في تحليل أي واقع و كيفما كان هذا الواقع، وفي أي مكان أو زمان، لابد أن يأخذ بعدا عموميا باستناده إلى القوانين العلمية أو المعتبرة من وجهة نظر معينة علمية، و بعدا خصوصيا باعتماده الخصائص المميزة لموضوع معين، أو لظاهرة معينة، أو لواقع معين .و هذان البعدان يكملان بعضهما البعض مما يؤدي من جهة إلى جعل التحليل قادرا على إدراك الواقع إدراكا علميا دقيقا يقود إلى امتلاك نظرية عنه، تكون مرشدا للعمل في التعامل مع ذلك الواقع على جميع المستويات الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و السياسية، من اجل العمل على تغييره تغييرا شموليا و بالطرق التي يقتضيها التحليل نفسه، و يقتضيها الواقع نفسه.

فطابع العمومية و الخصوصية التي تميز المنهج العلمي الدقيق هو الذي يجعله صالحا لكل زمان و مكان كما يقولون لأنه لو كان خاصا افتقد القدرة على أن يصير علميا .و لذلك كانت ضرورة الجمع بين العمومية و الخصوصية. عمومية القوانين المعتمدة في المنهج، و خصوصية الواقع التي يجب أن توظف في التحليل حتى يكون هذا المنهج علميا فعلا، و أي

فصل بينهما لا يمكن أن يكون إلا تعسفيا لا يمكن أن يؤدي بالضرورة إلا إلى افتقاد العلمية. و انطلاقا من هذا الاستنتاج الذي توصلنا إليه يمكن طرح السؤال : هل المنهج الماركسي منهج تاريخي؟

إننا بطرحنا لهذا السؤال، إنما نسعى إلى إزالة اللبس الذي يلاحق الماركسية و المنهج الماركسي، فيما يخص نسبية المنهج و اطلاقيته. فهناك من يتعامل مع المنهج الماركسي على انه نسبي .و بالتالي، فقد كان هذا المنهج صالحا في زمن معين، و في مكان معين، و انه استنفذ دوره في الزمان و في المكان المحددين .و بالتالي، فإن هذا المنهج لا يصير صالحا في أزمنة و أمكنة أخرى .و لذلك، فإن الجهات التي لازالت تعتمده في التحليل الملموس للواقع الملموس صارت متجاوزة. لأن المنهج المعتمد عندها صار في ذمة التاريخ، و هؤلاء الذين يتعاملون مع هذا المنهج، و بهذا المنطق التاريخي، إنما ينطلقون من خلفيات معينة، و يسعون إلى تقديم خدمات مثلى للجهات المستفيدة من اعتبار المنهج الماركسي منهجا تاريخيا، متجاهلين قبول هذا المنهج للاستفادة من معطيات العلوم و التقنيات الحديثة و من نتائجها لصالح تطوير قوانينه، و جعلها قادرة على التعاطي مع مختلف مستجدات الواقع . و إدراك قوانينه المتجددة التي يتم توظيفها في التعامل مع ذلك الواقع .و هذا التجاهل ليس عفويا كما قد يعتقد بعض الناس، بل هو مقصود لكونه يساهم في تكريس نسبية و تاريخية المنهج الماركسي الذي يترتب عنه كون ذلك المنهج صار في ذمة التاريخ كما يقولون.

و لذلك فاعتبار المنهج الماركسي منهجا تاريخيا هو عمل يسعى إلى اعتبار الماركسية لم تعد صالحة، و أنها كذلك من وجهة نظر الطبقات الممارسة لاستغلال الكادحين، هذه الطبقات التي تعتبر وصولها إلى امتلاك أدوات السيطرة الطبقية الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و المدنية و السياسية، و أداة الدولة بكل مؤسساتها القمعية التنفيذية و التشريعية و القضائية هو نهاية التاريخ، و هي مقولة بورجوازية رأسمالية متخلفة ابتدعها منظروا هذه البورجوازية مع البدايات الأولى للإعداد لسيطرة عولمة اقتصاد السوق على المستوى العالمي لإزالة إمكانية التفكير في عولمة اعتماد المنهج الماركسي .و معلوم أن المناهج المعتمدة من قبل منظري البورجوازية و الرأسمالية العالمية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية التي وضعت يدها على الكرة الأرضية و تسعى إلى إيجاد مبرر للسيطرة على العالم، هي مناهج لا علاقة لها لا بالعلمية، و لا بما له علاقة بالعلمية .و انطلاقا من هذا المعطى، فإن القول بأن النظام الرأسمالي هو نهاية التاريخ هو قول يفتقر إلى العلمية، و إلى الأسس العلمية، ليصير مجرد

مقولة إيديولوجية تهدف إلى تضليل الكادحين و جعلهم يقبلون بالسيطرة على العالم من قبل زعيمة الرأسمالية الإمبريالية كمسلمة لا داعية لمناقشتها .و بالتالي، فكل من يقوم بمقاومة هذه السيطرة، حتى و إن كانت تلك المقاومة لا تتعارض مع النظام الرأسمالي العالمي يكون مآله، ما جرى في أفغانستان، و في العراق، و ما يمكن أن يجري في السودان و في أي مكان من العالم بدعوى محاربة الإرهاب الذي صار مقولة إيديولوجية لتبرير لجوء الولايات المتحدة الأمريكية إلى حشر انفها في العالم.

و هؤلاء الذين يعملون على تكريس اعتبار المنهج الماركسي "الاشتراكية العلمية" منهجا تاريخيا غير صالح للاعتماد في تحليل الواقع المختلف، و المتحول و المتغير. هم أول من يعلم أن المنهج الاشتراكي العلمي الماركسي، هو المنهج العلمي الواحد و الوحيد الذي يصلح للاعتماد في التحليل العلمي للواقع في جميع الأزمنة و جميع الأمكنة، لقابليته الاستفادة من معطيات العلم الحديث، و من نتائجه المتطورة باستمرار، و لقدرته على كشف أحابيل البورجوازية، و الرأسمالية في حركيتها الاستغلالية الساعية إلى تعطيل حركية النضال العمالي ضد الاستغلال الرأسمالي.

و إذا كان هناك قصور، فإن هذا القصور لا يستهدف المنهج الماركسي بقدر ما يستهدف الماركسيين بالوصف لكونهم لم يتحرروا بعد من الممارسة البورجوازية الصغرى التي تدفعهم إلى تحريف المنهج الماركسي من اجل جعله وسيلة لتحقيق التطلعات البورجوازية الصغرى، أو لجعله يخدم مصالح البورجوازية الكبرى، و الرأسمالية العالمية، فيمارسون التطرف الماركسي الذي يعتبر اكثر خطرا على المنهج الاشتراكي العلمي من المنهج الرأسمالي نفسه .و لذلك نجد مقولة لينين الشهيرة "اليسارية مرض الشيوعية الطفولي" الذي جعله عنوانا لكتاب ينتقد فيه التطرف الماركسي .و قد كان المفروض أن ينكب الماركسيون على إغناء المنهج الماركسي، و العمل على تطويره على جميع المستويات العلمية و الفكرية و المنهجية، وصولا إلى جعل المنهج الماركسي منهجا تاريخيا متطورا و منتاسبا مع الزمان و المكان حتى يستطيع استيعاب مختلف التحولات، و قادرا على التعامل مع مختلف الخصوصيات حتى يصدق عليه القول بأنه صالح لكل زمان و مكان كما يقولون. و هذا الاستنتاج الذي توصلنا إليه في التحليل يقودنا إلى طرح السؤال : هل المنهج الماركسي منهج متجدد؟

إننا عندما نرتبط بقوانين المنهج الماركسي (الاشتراكية العلمية) المادية الدياليكتيكية و المادية التاريخية كما اكتشفها، و أبدعها ماركس و انجلز من خلال أبحاثهما العميقة في

القرن التاسع عشر، و كما نظر لها الماركسيون الارتدكسيون بعد ذلك سنجد أن تلك القوانين هي هي تتخذ سمتين أساسيتين، السمة الأولى هي سمة الاطلاقية التي تنعدم معها النسبية و التاريخية مما يجعلها تصلح للتوظيف كما هي لمعالجة جميع المواضيع و تحليل جميع الظواهر كما هي، و التعامل مع الواقع المختلف كما هو و دون أن نأخذ بعين الاعتبار الخصائص المميزة للموضوع أو للظاهرة أو للواقع المستهدف بالتحليل و السمة الثانية هي سمة الثبات، و هو ما أطلق عليه منظروا الاشتراكية العلمية "الجمود العقائدي"، أو "الوثوقية" التي لا تعني إلا بقاء تلك القوانين كما هي، لا كما يجب أن تكون، و معلوم ما جرته الاطلاقية و الثبات على الماركسية من كوارث في محطات تاريخية متعددة .و لازالت الحركة العمالية و سائر الكادحين في جميع أنحاء العالم يؤدون ضريبة تلك الانتكاسات التي لا حدود لها على جميع المستويات الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و المدنية و السياسية.

فاعتبار قوانين الاشتراكية العلمية كقوانين للمنهج الماركسي مطلقة و ثابتة يحولها فعلا إلى عقيدة لا تختلف في جوهرها عن سائر الديانات التي تقوم على المنهج الإيماني باعتباره منهجا مثاليا مطلقا و ثابتا لا يتغير بتغير الزمان و المكان، و لا يتطور بتطور العلوم و الآداب و الفنون. فالمنهج الماركسي الارتوذكسي يصير منهجا إيمانيا مثاليا لا يستفيد من تطور العلوم و التقنيات كما هو الشأن بالنسبة للمنهج الإيماني.

و أي منهج يتسم بالاطلاقية و الثبات، و كيفما كان هذا المنهج، و سواء كان إيمانيا أو ماركسيا أو ارتوذكسيا، لا يمكن أن يقود إلا إلى تكريس الاستبداد أو فرضه في الواقع عندما يصل مستعملو المنهج المطلق و الثابت إلى امتلاك السلطة عن طريق امتلاك أداة السيطرة الطبقية، لأن هؤلاء يكونون إما يمينا متطرفا، و إما يسارا متطرفا.

فاليمين المتطرف الذي يوظف المنهج الإيماني المطلق و الثابت باعتباره قالبا جاهزا و جامدا يسعى إلى إدخال البشرية إليه من اجل نمذجتهم، و صياغتهم حسب ما يقتضيه المنهج الإيماني المتطرف من قولبة للفكر و الممارسة و مظاهر الحياة العامة و الخاصة، و فرض تلك القولبة بواسطة الممارسة الاستبدادية التي تفرضها طبيعة المنهج الإيماني المتطرف.

و اليسار المتطرف بدوره يوظف المنهج الماركسي المطلق و الثابت، باعتباره هو بدوره قالبا جاهزا يسعى اليسار المتطرف إلى فرضه بالقوة عندما يتم وصوله إلى السيطرة على أداة السيطرة الطبقية و فرض إدخال الشعوب إلى ذلك القالب الجاهز من اجل نمذجتها و

جعلها و بواسطة الممارسة الاستبدادية صيغا تتناسب مع طبيعة المنهج الماركسي المطلق و الثابت.

و حسب هذا المنطق الذي اتبعناه في التحليل للإجابة على السؤال الذي طرحناه نجد أن المنهج الماركسي هو منهج مطلق و ثابت، و المطلق و الثابت لا يرتبط لا بالزمان و لا بالمكان، انه صالح لكل زمان و مكان.

أما إذا اعتمدنا منطق كون القوانين العلمية ليست مطلقة، و ليست جامدة، مما يجعلها مفتوحة على الاستفادة من مستجدات العلوم و التقنيات، و على الواقع الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي و السياسي و على مختلف الخصوصيات، مما يجعل المنهج الماركسي (الاشتراكية العلمية) متطورا، و متجددا باستمرار، أي منهجا تاريخيا باعتبار ما كان عليه، و واقعيا، باعتبار ما يصير إليه بتفاعله مع مناهج العلوم، و مع نتائج البحث العلمي و التقنيات. والمنهج المتطور و المتجدد لا يمكن أن يكون إلا منهجا علميا صحيحا، لأنه يتعاطى مع المناهج العلمية و التقنية من جهة، و مع نتائج البحث العلمي و التقني، و مع معطيات الواقع العيني، و خصوصيات ذلك الواقع على جميع المستويات الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و المدنية و السياسية. و بهذا التعاطي المزدوج يتخلى المنهج الماركسي عن بعض المقولات التي تصير تاريخية و يتبنى مقولات تقتضيها مستجدات البحث العلمي، وخصوصيات الواقع المختلف ليصير واقعيا. و بذلك نصل إلى أن جوهر المنهج الماركسي مطلق و ثابت كما ذكرنا ذلك في مكان آخر من هذه المعالجة، و لكنه بحكم استفادته من المناهج العلمية و التقنية، و من نتائج البحث العلمي و التقني، و من خصوصيات الواقع يصير منهجا متجددا باستمرار، و الجمع بين الاطلاقية و الثبات، و التجدد في نفس المنهج هو الذي يعطي للمنهج الماركسي خاصيته المميزة له، و يجنبه أن يصير منهجا لتكريس الاستبداد أو فرضه عندما تصير الحركة الماركسية مالكة أداة السيطرة الطبقية.

و هذه الخلاصة هي التي تدفعنا إلى طرح السؤال : ألا يتناقض كون المنهج الماركسي متجددا مع كونه منهجا عموميا؟

إن تجدد المنهج الماركسي بانفتاحه على العلوم و على مناهج البحث العلمي في جميع المجالات الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و السياسية و في مجالات العلوم الدقيقة و التقنيات المتطورة، لا يمنع من استمرارية عمومية المنهج التي تتحقق بقيام المنهج المادي الدياليكتيكي، و المادي التاريخي، و انطلاقا من كون منطلقات المنهج مادية صرفة، و هذه المادية لا يمكن اعتبارها إلا مبدءا عاما إلى جانب القوانين. لأنها هي هي لا تتبدل و لا

تتغير، فالذي يتبدل و يتغير التدقيق في المنهج الذي يرتبط بالتدقيق في المقولات المنهجية التي تخص عصرا معينا، أو مكانا معينا، لأن تلك المقولات تفتقد قيمتها المنهجية بتغير الزمان و تغير المكان. أما المنطلقات، و القوانين و المقولات الماركسية، فتبقى هي هي، لا تفقد قيمتها، و لا تصير خاصة .و بالتالي، فإن تجدد المنهج الماركسي لا يفقده عموميته بقدر ما يدعم تلك العمومية، و يكرسها.

و على العكس من ذلك، فعمومية المنهج تعتبر خير مبرر للبحث عن مستجدات العلوم المختلفة، و مناهج البحث المختلفة، و نتائج البحث العلمي و التقني في العلوم و التقنيات الدقيقة من اجل الاستفادة منها من أجل أن يصير المنهج الماركسي قادرا على استيعاب ما يجري في العالم، و القدرة على التعامل مع مختلف الخصوصيات مهما كانت مغرقة في التخلف من اجل إدراك القوانين المتحكمة فيها، و العمل على توظيف تلك القوانين من اجل تطويره إلى الأحسن، حتى تكتسب العمومية شرعيتها، و قوة استمرارها. وكون العمومية حاضرة في التجدد يدفعنا إلى طرح سؤال آخر يقتضيه السياق، و هو: ألا يمكن اعتبار المنهج الماركسي منهجا خصوصيا؟

لقد سبق أن أشرنا إلى أن المنهج الماركسي بعموميته لابد أن يستحضر في التحليل العلمي لواقع معين،و لابد أن يأخذ بعين الاعتبار خصوصيات ذلك الواقع، و إلا فإنه سوف يفتقر إلى العلمية وسيصل إلى نتائج معروفة مسبقا تكون منقولة عن واقع مختلف .و بالتالي فإن استحضار الخصوصية في التحليل ينقل المنهج الماركسي من مستوى العام إلى المستوى الخاص .و بناء على هذا المعطى يمكن القول بأن التحليل العلمي للواقع الخاص باستحضار السمات التاريخية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و السياسية يحول المنهج الماركسي العام إلى منهج ماركسي خاص، مما يجعل المنهج الماركسي يؤدي دوره في الوصول إلى امتلاك نظرية عن الواقع العيني تكون مرشدا للتعامل مع ذلك الواقع من اجل الوصول الى التغيير المنشود، كما حصل في روسيا، و في الصين، و في كوبا، و في الفيتنام، و في كوريا الشمالية، و في كل مكان تحققت فيه الثورة الاشتراكية، لأنه في تحليل واقع كل بلد من هذه البلدان التي تحققت فيها الاشتراكية في مراحل تاريخية معينة تم استحضار السمات الخصوصية في التحليل، و في رسم خطط العمل، و في النضال من اجل الحرية و الديمقراطية و العدالة الاجتماعية.

و إذا كان هناك من انحراف معين في التحليل العلمي لذلك الواقع فلأنه لم يتم التدقيق في تحديد السمات الخصوصية، أو أنه تم تطبيق القوالب الجاهزة على ذلك الواقع المختلف،

و في الحالتين معا، فإن المنهج الماركسي سوف يخطئ التحليل العلمي، و سوف تكون نتائج التحليل عكسية.

و لذلك فاعتماد الخصوصية لا يعني أبدا الالتزام بالعلمية، لأن المنهج الماركسي قد يكون محرفا، أو أن التدقيق في الخصائص لم يكن واردا منذ البداية، أو أن الموظف للخصوصية يوظف حالة التنافي بين الواقع العيني و بين المنهج الماركسي حتى يتم استبعاده . و الواقع أن حالة التنافي غير قائمة أبدا بين المنهج الماركسي العام و بين أي واقع مادام يأخذ بعين الاعتبار الخصائص المميزة لذلك الواقع، و بالتدقيق المطلوب حتى تكون النتائج إيجابية، و حتى يكون المنهج الماركسي العام فاعلا في مختلف الخصوصيات التي تترع إلى العمومية في النتائج التي قد تتشابه بسبب وحدة المنهج العام رغم اختلاف خصوصية الواقع.

و انطلاقا مما رأيناه نجد أن المنهج الماركسي العام يمكن أن يصير منهجا ماركسيا خاصا بواقع معين إذا تم تجنب تحريف المنهج الماركسي العام، و تم التدقيق في سمات خصوصية الواقع المستهدف. فما هي عوامل عمومية المنهج الماركسي؟

إن أية ظاهرة من الظواهر لابد أن تأتي نتيجة لانضاج مجموعة من العوامل التي يمكن أن تساعد على إقرار الظاهرة المناسبة، و عمومية المنهج الماركسي كظاهرة قائمة في الواقع، لا يمكن أن تكون إلا إفرازا لمجموعة من العوامل المتوفرة و القائمة في الواقع التاريخي و العيني .و من هذه العوامل نجد:

١- كون المنهج الماركسي جاء نتيجة لصراع مرير بين المادية و المثالية منذ عهد الإغريق الى مجيء ماركس و انجلز في القرن التاسع عشر. فالمثالية كانت تحرص باستمرار على الاستبداد بالواقع نظرا لعجز العقل البشري عن توظيف الوقائع المادية القائمة فيه، بلجوئها إلى تفسير كل شيء بوقوف قوة غيبية وراء وجوده إلى أن تطور الفكر البشري، و تبلورت الطبقات الاجتماعية في إطار تشكيلة اقتصادية اجتماعية مناسبة لتقعيد مناهج التفكير و بلورتها انطلاقا مما تقتضيه المصالح الطبقية التي تطورت بدورها لتصير مصالح طبقات متماسكة لمواجهة متطلبات السيطرة على وسائل الإنتاج، و على أدوات السيطرة الطبقية. فتبلور لذلك المنهج المثالي الذي تم اعتماده من قبل مؤسسي الماركسية و نقضه لتأسيس المنهج العلمي المادي الماركسي الذي سيبقى صالحا – لعلميته- إلى ما لا نهاية مادامت البشرية قائمة.

٢- كون هذا المنهج قائما على أسس مادية صرفة، فهو مناهض للمثالية كيفما كان نوعها، و مهما كان مصدرها. فالأسس المادية لا تكون إلا دامغة لأنها قائمة في الواقع، والانطلاق من تلك الأسس لا يكون إلا علميا، و ما يمكن استنتاجه من توظيف المنطلقات المادية لا يمكن أن يكون إلا نتائج علمية .و لذلك كانت العلاقة بين المنهج الماركسي و العلوم الطبيعية و سائر العلوم الدقيقة علاقة جدلية نظرا لاشتغالها على ما هو مادي صرف، و لاعتمادها على مناهج علمية دقيقة، و لانطلاقها من الأسس المادية الصرفة، و لكونها تتوصل إلى نتائج علمية غير قابلة للتكذيب. لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون إلا علمية، و الحقيقة الماركسية بقدر ما هي حقيقة تاريخية فهي أيضا حقيقة علمية في حينها، و في مرحلتها. نظرا لتغير و تحول المنطلقات المادية التي تشتغل عليها العلوم الدقيقة و العلم الماركسي في نفس الوقت.

٣- قيام العلم الماركسي على قوانين علمية معينة أسوة بالقوانين العلمية الطبيعية .و تلك القوانين هي التي تجعل المنهج الماركسي قائما في الواقع، و في نفس الوقت مستمرا في الوجود، و قابلا للتوظيف في أي مكان من الكرة الأرضية. لأن القوانين العلمية هي هي، لا يمكن نقضها أو إبطالها، أو تجاوزها .و إذا كان في الإمكان تعطيل تفيعلها في مراحل معينة. فإن ذلك لا يكون إلا مؤقتا، و رهينا بوضعية الحركة القائمة في الواقع التي قد تكون في مستوى المواجهات، و قادرة على فرض تفعيل المنهج الماركسي، أو قد تكون دون المستوى المطلوب فتساهم في تعطيل المنهج الماركسي.

٤- قابلية المنهج الماركسي للاستفادة من مناهج البحث العلمي، و من نتائج ذلك البحث الذي يجرى على المستوى العالمي، و على المستوى المحلي، و في مختلف مراكز البحث العلمي، و خاصة في العلوم الدقيقة لاحتياجه لذلك من اجل تطوير نفسه حتى يصير قادرا على التعامل مع مختلف الظواهر الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و المدنية و السياسية المتحولة باستمرار من اجل اكتشاف القوانين المتحكمة في ذلك التحول .و بالدقة المطلوبة، و حتى يقوم المنهج بإعادة صياغة مفاهيم الماركسية المتحولة بدورها باستمرار لاستفادتها من مناهج البحث العلمي، و من نتائج ذلك البحث حتى تساير التطور القائم في الواقع.

٥- قابلية المنهج الماركسي للتعامل مع مختلف الخصوصيات مهما كانت مغرقة في الاستعصاء على التعامل المنهجي الماركسي. لأن الماركسية إذا لم تكن كذلك تفقد قدرتها على الاستمرار و على التعامل مع الواقع .و بالتالي فإن الحديث عن المنهج الماركسي يصير

من باب الفضول .و لذلك نجد أن على الماركسيين أن يحرصوا على تفعيل المنهج الماركسي و جعله قادرا على التعامل مع مختلف الخصوصيات الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و المدنية و السياسية، و الوصول إلى نتائج تساهم في إغناء المنهج الماركسي من جهة، و في رفع مستوى وعي الناس بواقعهم من جهة ثانية، و في تعبئتهم لخوض النضال من اجل تغيير واقعهم من جهة ثالثة.

٦- قابلية النتائج التي تتوصل إليها الماركسية في التعامل مع كل خصوصية على حدة. لأن تصير نتائج عامة يمكن اعتمادها كإضافة جديدة للماركسية، و كدليل على صلاحية الماركسية للتعامل مع مختلف الخصوصيات، و هو ما يمكن اعتباره دفعة قوية للماركسية و المنهج الماركسي، و الماركسيين في نفس الوقت، من اجل بناء صرح الماركسية على المستوى العالمي ،لأنه في بنية كل قانون خاص، إضافة جديدة للقانون العام. و تلك الإضافة ستبقى قائمة في الماركسية، ما دامت الماركسية فاعلة في الواقع و متفاعلة معه. و بهذه العوامل مجتمعة تتكرس عمومية المنهج الماركسي الذي لا يستعصى عليه شيء في التحليل مهما كان هذا الشيء، و سواء كان إيجابيا أو سلبيا، قويا أو ضعيفا متقدما أو متخلفا، تقدميا أو رجعيا .و ما ذلك إلا لأن هذا المنهج الماركسي يكتسب من العلمية، و يتطور باستفادته من مختلف مناهج البحث العلمي في العلوم الدقيقة بصفة خاصة، و من النتائج التي يتوصل إليها البحث العلمي في جميع الميادين.

فهل تعني البرهنة على عمومية المنهج الماركسي إلغاءا الخصوصية؟

إن دعاة الخصوصية المعادين للمنهج الماركسي، و للماركسية و للماركسيين، و للحركة الماركسية يدعون أن اعتماد المنهج الماركسي (الاشتراكية العلمية) هو إلغاء للخصوصية و تعسف عليها، و دعوة صريحة إلى عدم الأخذ بها خدمة لتطلعات البورجوازية الصغرى، و للتحالف الإقطاعي البورجوازي في البلدان ذات الأنظمة التابعة، و للبورجوازية على المستوى العالمي، و للمؤسسات المالية الدولية، و للشركات العابرة للقارات التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار في تأكيد المحافظة على مختلف الخصوصيات. فكأن الماركسية مجرد مبيد للخصوصيات، و الواقع أن المنهج الماركسي باستحضاره لمختلف الخصوصيات عن طريق اعتبار السمات المميزة لكل خصوصية على حدة، إنما تعمل على كشف أساليب الاستغلال المتبعة في كل بلد يحمل خصوصية طبقية معينة ، وجعل الذين يمارس عليهم ذلك الاستغلال ، يقاومونه بالاساليب العلمية الدقيقة التي تجعلهم قادرين على وضع حد له .و لذلك فعداء هؤلاء إنما هو عداء طبقي موجه ضد

الذين يمارس عليهم الاستغلال الاقتصادي و الاجتماعي و السياسي و الثقافي، حتى لا يأخذوا بالمنهج الماركسي الذي يجعل وعيهم بذلك الاستغلال متطورا و متقدما، و يجعلهم يدركون أساليب المقاومة الدقيقة، و يمارسون الصراع الطبقي الهادف إلى تحقيق الحرية و الديمقراطية و العدالة الاجتماعية. أما المنهج الماركسي، فلم يكن في يوم من الأيام لاغيا للخصوصية، و مجحفا في حقها، و عاملا على إقبارها، إنه يستحضرها، و يؤكد عليها، و يعتبرها وسيلة للعمل على فهم الواقع العيني، و إدراك قوانينه التي تساعد على العمل على تغييره.

فما هي عوامل خصوصية تطبيق المنهج الماركسي؟

إن عمومية المنهج الماركسي التي أتينا على ذكرها لا تمنع من صيرورته منهجا خاصا باعتماده السمات المميزة لواقع معين مستهدف بالتحليل الماركسي، و من عوامل خصوصية المنهج الماركسي نذكر:

١- كون المنهج الماركسي لا يمكن تطبيقه إلا في واقع خاص، فرغم عمومية المنهج الماركسي بقوانينه، و منطلقاته، و مقولاته. إلا أنه في تعامله مع واقع خاص يصير منهجا خاصا .و لذلك فأي تحليل ماركسي لواقع معين يجعل الماركسية تكتسب خصوصية ذلك الواقع التي لا تلزم واقعا آخر. فالماركسية الروسية صارت ماركسية لينينية و الماركسية الصينية صارت ماركسية ماوية، و هكذا في سائر التجارب الماركسية التي عرفتها البشرية في تاريخها الحديث .و كذلك التجارب التي ستعرفها مستقبلا. فالماركسيون مختلفون بحسب خصوصية التحليل التي يتبنونها، وخصوصية الواقع الذي يعيشون، و لكنهم بحسب المنهج الذي يوظفونه ينتمون جميعا إلى الماركسية.

٢- كون خصوصيات واقع معين تفرض اعتبارها في التحليل الماركسي حتى يكون علميا، و حتى يستطيع المنهج الماركسي، إدراك قوانين ذلك الواقع .و بناء نظرية متكاملة عنه على جميع المستويات الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و المدنية و السياسية، و الاسترشاد بتلك النظرية من اجل العمل على تغير ذلك الواقع و تطويره إلى الأحسن، سواء تعلق الأمر بالعمل النقابي أو العمل الحقوقي أو العمل الثقافي أو التربوي أو حتى الترفيهي، أو تعلق الأمر بالعمل الحزبي الذي يسعى إلى الوصول إلى السلطة، و العمل على تغيير الواقع انطلاقا من تلك السلطة. فاعتبار الخصوصيات في التحليل يعتبر إبداعا ماركسيا تجب المحافظة عليه، و العمل على تفعيله حتى يصير قانونا ماركسيا قائما.

٣- عدم قابلية نتائج التحليل الماركسي لواقع معين للتطبيق في واقع مختلف، نظرا لاختلاف الخصوصيات و اختلاف النتائج الممكنة في تحليل الواقع المستهدف بالتطبيق .و لذلك كانت كل تجارب الحركات الماركسية المستوردة، عصية على التطبيق و آيلة إلى الفشل إن عاجلا أو آجلا. فالماركسيون المستوردون لنتائج التجربة السوفياتية أو الصينية أو الفيتنامية، أو الكوبية، أو الكورية الشمالية، غالبا ما يفشلون في تحقيق الثورة، و إذا وصلوا إلى السلطة، فإنهم غالبا ما يتحولون إلى مستبدين بدل أن يصيروا ديموقراطين ، وبدل أيتحولوا في ظل التواجد في السلطة إلى منتجين للممارسة الديمقراطية يتحولون إلى منتجين للاستبداد، و بدل أن يصيروا أوفياء لتوظيف السلطة لخدمة الكادحين كما تقتضي الماركسية ذلك، فإنهم يوظفون السلطة لخدمة مصالحهم الطبقية في إطار ما صار يعرف برأسمالية الدولة القائمة على مصالحهم الطبقية في إطار ما صار يعرف برأسمالية الدولة القائمة على استغلال الكادحين، و بذلك يثبت أن استيراد التجارب الماركسية لا يهدف إلا إلى تحقيق الاشتراكية في الواقع المستهدف بالتطبيق بقدر ما يهدف إلى بناء رأسمالية الدولة القائمة على استغلال الكادحين .و بذلك يثبت أن استيراد التجارب الماركسية لا يهدف إلى تحقيق الاشتراكية في الواقع المستهدف بالتطبيق بقدر ما يهدف إلى بناء رأسمالية تتخذ طابع الملكية العامة و لكنها لا تخدم إلا الأهداف الخاصة.

و بخصوصية التطبيق المنهجي الماركسي على واقع معين و ضرورة استحضار خصوصيات ذلك الواقع في التحليل، و عدم قابلية تطبيق نتائج التحليل الماركسي على واقع مختلف تكون الخصوصية حاضرة في المنهج و في التحليل و في الواقع و هو حضور لا يمكن تجاوزه و القفز عليه إذا أردنا أن يكون التحليل علميا.

فما طبيعة العلاقة القائمة بين عمومية المنهج الماركسي و خصوصيته؟

إن العلاقة بين عمومية المنهج الماركسي و خصوصيته قائمة في طبيعة العمومية و الخصوصية لأن المنهج في صيغته العامة يحمل القدرة على أن يصير خاصا، و كونه صار خاصا بتعامله مع واقع معين يصير بنتائجه العامة عموميا، لأن أي تجربة ماركسية خاصة تصير صالحة للاستفادة منها .و بالإضافة إلى هذه العلاقة التي تتخذ طابع الجدلية، نجد أن هذه العلاقة تتخذ أبعادا أخرى نذكر منها:

١- علاقة الجزء بالكل، لأن تجربة الماركسية الخاصة بالاتحاد السوفياتي السابق أو بالصين، أو بكوبا جزء من التجربة الماركسية العامة .و لأن تجربة كل حزب ماركسي، و كل فرد ماركسي على المستوى النظري و على مستوى الممارسة هي جزء من التجربة

الماركسية و إضافة لها، و أي مساهمة في إنتاج الفكر الماركسي ليست إلا جزءا من الماركسية و من المنهج الماركسي. فعلاقة الجزء بالكل هي علاقة ستبقى قائمة في التجربة العامة للمنهج الماركسي، و في التجربة الخاصة لهذا المنهج في نفس الوقت.

٢- علاقة السبب بالمسبب، لأن وجود المنهج في حد ذاته يعتبر سببا في صياغة العديد من التجارب الماركسية التي تقتضي كل تجربة منها منهجا خاصا .و لذلك، فالمنهج العام سبب في وجود منهج خاص يأخذ بعين الاعتبار خصوصية الموضوع أو الظاهرة أو الواقع المستهدف بالتحليل الذي يصير سببا في قيام مناهج خاصة قامت بصياغة تجارب ماركسية خاصة.

٣- علاقة جدلية قائمة على أساس تفاعل الخاص بالعام، و الجزء بالكل، و السبب بالمسبب، لأن أي تطور في المنهج العام سينعكس إيجابا على المنهج الخاص، و كل تحول تعرفه الماركسية ككل ينعكس إيجابا أو سلبا على التجربة الخاصة كجزء ، و العكس صحيح، و كل جديد في المنهج الماركسي يقود إلى قيام الجديد في التجربة الماركسية .و إذا كانت الماركسية قائمة على وجود الجدل في الواقع، فإن الأحرى، و الأجدر أن يقوم ذلك الجدل بين مكونات المنهج الماركسي و بين التجارب الماركسية الخاصة، و بين التجربة العامة و التجارب الخاصة حتى تتجنب الماركسية أن تصير شائخة و متجاوزة، لأن الجدل يبعث على التجدد، و التطور، و التحيين القائم على استيعاب الظواهر و التجارب المختلفة و المستجدات الطارئة. و بذلك نصل إلى أن العلاقة القائمة بين المنهج الماركسي العام و المنهج الماركسي الخاص في مستوياتها التي أتينا على ذكر بعضها هي التي تكسب الماركسية ديناميتها التي لا تتوقف ما لم يتم تحريفها عن مسارها الصحيح، و ما لم تتحول إلى مجرد إيديولوجية لخدمة مصالح البورجوازية الصغرى التي تقوم على أساس تحريف كل شيء، و خاصة الماركسية من اجل تحقيق تطلعاتها المتمثلة في تسلقها الطبقي عن طريق خدمة مصالحها الخاصة و العامة، و خدمة مصالح الطبقات الحاكمة، و مصالح الرأسمالية العالمية.

فهل يمكن قيام منهج ماركسي مغربي، أو جزائري، أو سعودي أو إيراني؟

إن الواقع المستهدف بالمنهج الماركسي لابد أن يكون حاملا لخصوصيات معينة تقتضي اعتبارها في التحليل الماركسي لذلك الواقع الحامل لتلك الخصوصيات .و لذلك فأي تحليل ماركسي لواقع معين، سيقف وراء قيام ماركسية ذات طابع خاص يتناسب مع خصوصية ذلك الواقع المستهدف بالتحليل الماركسي العام، و بالحركة الماركسية التي قامت بذلك

التحليل و التي تسعى إلى امتلاك نظرية عامة عن ذلك الواقع تسترشد بها في نضالها من اجل الحرية و الديمقراطية و الاشتراكية.

و انطلاقا من التصور العام القاضي بأسلوب التعامل مع مختلف الخصوصيات يمكننا القول بإمكانية إنتاج ماركسية محلية لا تختلف عن الماركسية على مستوى المنهج، و لا على مستوى الأهداف، بقدر ما تختلف في اعتبار استحضار الخصوصية في التحليل و في نتائج التحليل المستخلصة من ذلك الواقع و المساعدة على امتلاك نظرية عنه تطبع الماركسية بالخصوصية المحلية. ولذلك يمكن القول بإمكانية قيام ماركسية محلية في كل بلد من البلدان المذكورة باعتبارها:

١- ماركسية مغربية تستهدف دراسة الواقع المغربي لمعرفة الخصوصيات التاريخية، و الواقعية، و طبيعة القوانين التي ميزت التطور التاريخي، و الواقعي، و ما هي الطبقات الاجتماعية التي عرفها تاريخ المغرب، و ما هي التشكيلات الاقتصادية و الاجتماعية التي جاءت في إطارها تلك الطبقات، و كيف انتقلت من تشكيلة اجتماعية إلى تشكيلة اجتماعية أخرى، و ما هي الثورات التي عرفها تاريخ المغرب، و ما طبيعة تلك الثورات، و على ماذا كانت تستند ؟ و ما هي النتائج التي أسفرت عنها ؟ و هل كانت ثورات شعبية ؟ أم أنها مجرد ثورات فوقية يقودها أشخاص يسعون إلى الوصول إلى السلطة ؟ و ما هي الأفكار التي كان يتبناها قادة تلك الثورات ؟ و هل هي أفكار مثالية، أم مادية ؟ و ما طبيعة الثقافات التي كان يعمل الحكام على فرضها على الشعب المغربي ؟ و هل كانت تعبر عن طموحات الشعب المغربي ؟ أم أنها كانت تهدف فقط إلى جعل الشعب المغربي مجرد شعب بئيس لا يستطيع التحلي بقيم ثقافية نقيضة للثقافة التي يعمل الحكام على إشاعتها ؟ و هل في الإمكان العمل على نقض تلك الثقافة ؟ و ما مصدر التحول الذي عرفه الواقع في المغرب ؟ هل هو الاحتلال الأجنبي ؟ هل هو تطور التشكيلة الاجتماعية المغربية ؟ أليس تدخل الاحتلال الأجنبي مناسبة لصياغة تشكيلة اجتماعية مناسبة لطبيعة الاحتلال الأجنبي ؟ أليست مخزنة المجتمع المغربي وسيلة لاعداد تشكيلة اقتصادية اجتماعية مناسبة لضمان استمرار تلك المخزنة ؟ و هل في الإمكان قيام تشكيلة اقتصادية اجتماعية بناء على التطور الطبيعي للمجتمع و دون تدخل قوى خارجية ؟ و ما هي القوانين التي اعتمدها الاحتلال الأجنبي لصياغة تشكيلة اقتصادية اجتماعية تناسبه ؟ و ما هي القوانين التي اعتمدتها المؤسسة المخزنية لإيجاد تشكيلة اقتصادية-اجتماعية تناسبها ؟ و ما هي القوانين الذاتية للمجتمع التي تعمل على إفراز تشكيلة اقتصادية/اجتماعية تستجيب لطموحات الشعب المغربي ؟ و هل عرف المجتمع المغربي في تاريخه العريق حركات نضالية

معينة ؟ هل هي حركات عبودية ؟ هل هي حركات إقطاعية ؟ هل هي حركات بورجوازية ؟ و هل هي مجرد حركات دينية متطرفة تسعى إلى إرجاع المجتمع المغربي إلى الخلف، و العمل على محاصرة كل أشكال التطور التي يمكن أن تستجيب لطموحات الشعب المغربي في تحقيق الحرية و الديمقراطية و العدالة الاجتماعية ؟ و هل عرف المجتمع المغربي في تاريخه العريق حركات تقدمية؟ و ما طبيعتها ؟ و هل توجد من بينها حركة ماركسية معينة ؟ و ما طبيعة هذه الحركة ؟ و هل هي حركة ماركسية متطورة قائمة على أساس احترام قوانين الاشتراكية العلمية (المادية الجدلية و المادية التاريخية) أم أنها مجرد حركة لا علاقة لها بذلك بقدر ما هي حركة تقوم على أساس تحريف الماركسية سعيا إلى تحقيق تطلعات بورجوازية صغرى عن طريق ممارسة التطرف الماركسي، من اجل التشويش على الماركسيين الحقيقيين، خدمة لمصالح الطبقة الحاكمة، و المؤسسة المخزنية، و هل الماركسية القائمة هي ماركسية تعتمد التحليل الملموس للواقع الملموس اعتمادا على قوانين الاشتراكية العلمية و انطلاقا من خصوصيات الواقع من اجل الوصول إلى خلاصات علمية دقيقة يمكن اعتمادها في رسم البرنامج الذي يجب اتباعه لتحقيق الديمقراطية و الاشتراكية ؟ أم أنها ماركسية تعتمد القوالب الجاهزة و محاولة تطبيقها على الواقع المغربي ؟ و في حالة احترام القوانين الماركسية و احترام خصوصيات الواقع، و بناء الحركة الماركسية المناضلة يمكن القول بأنه يمكن قيام ماركسية مغربية، و حركة ماركسية مغربية تتناسب على مستوى النظرية، و على مستوى الممارسة مع الواقع المغربي، في خصوصيته، و تطوره من اجل تحقيق طموحات الشعب المغربي.

و ما قلناه عن إمكانية قيام ماركسية مغربية و منهج ماركسي مغربي، يمكن قوله بالنسبة لامكانية قيام منهج ماركسي جزائري، أو سعودي، أو إيراني، أو أي واقع آخر، حتى يتبين ما يجب عمله من اجل تغيير ذلك الواقع، و هل يمكن أن تقوم حركة ماركسية رائدة لتغيير ذلك الواقع؟

و انطلاقا من كون إمكانية قيام منهج ماركسي خاص بكل بلد، يمكننا طرح السؤال :لماذا تكون إمكانية اختلاف المنهج الماركسي من بلد إلى آخر واردة؟

إن ورود إمكانية الاختلاف واردة بين واقع و آخر مسألة أساسية في المنهج الماركسي الذي يمكن اعتباره منهجا تربويا في نفس الوقت. فإذا كانت قوانين هذا المنهج عامة، فإن تطبيقها يقتضي اختيار واقع معين و دراسة ذلك الواقع، و العمل على دراسته دراسة علمية دقيقة على جميع المستويات الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و المدنية و السياسية التي يجب أخذها بعين الاعتبار في التحليل من اجل الخروج بخلاصات مناسبة للاعتماد في

صياغة ما يجب عمله في التعامل مع الواقع المعني تعاملا علميا دقيقا، على مستوى البرنامج الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي و السياسي الماركسي الذي يتم اعتماده من قبل الحركة الماركسية العالمية.

و تطبيق المنهج الماركسي في واقع مختلف، و متعدد في جميع القارات الخمس لا ينقص من قيمة عمومية المنهج الماركسي، بقدر ما يؤدي إلى إغناء ذلك المنهج الذي يصير قادرا على امتلاك الرؤيا الشاملة للواقع العام بخصوصياته المتعددة، و المختلفة التي تلعب دورا كبيرا و رائدا في تطبيق الممارسة الماركسية على مختلف الخصوصيات في جميع أنحاء العالم.

و لذلك فاختلاف المنهج الماركسي من خصوصية لأخرى سيبقى قائما إلى أن يتم القضاء على جميع أشكال الاستغلال الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي و المدني و السياسي، و تتحقق الحرية و الديمقراطية و العدالة الاجتماعية و يتم القضاء على الأسباب التي تقف وراء وجود الاستغلال المادي و المعنوي للبشرية في جميع أنحاء العالم، و تصير ملكية وسائل الإنتاج للكادحين، و تتحقق الاشتراكية في كل بلاد العالم، لتتحقق بذلك وحدة المنهج و وحدة الواقع .و ما يظهر في العديد من مناطق العالم من انه تراجع عن الماركسية و عن المنهج الماركسي باعتباره ظاهرة ناتجة عن القبول بالنظام الرأسمالي على أنه نهاية التاريخ كما نظر لذلك الكاتب الرأسمالي فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ، ليس إلا اختلالا في ميزان القوى لصالح الرأسمالية التي تطورت صيغها، و أشكالها، و وسائل استغلالها التي تطرح على الماركسيين العمل و البحث من اجل التسريع بتطور المنهج الماركسي العام، و العمل على تطوير المناهج الماركسية الخاصة و السعي إلى إعادة النظر في الكثير من المقولات الجاهزة التي أثبتت فشلها لكونها لا تتناسب مع الواقع المختلف الذي توظف فيه من اجل جعل المنهج الماركسي يستعيد قوته المنهجية و قدرته على التعامل مع التطور الذي صارت تعرفه الرأسمالية على المستوى العالمي، و على مستوى الدول التابعة، من اجل جعل المنهج الماركسي يستعيد قوته المنهجية و قدرته على التعامل مع التطور الذي صارت تعرفه الرأسمالية على المستوى العالمي، و على مستوى الدول التابعة، من اجل جعل الوعي الطبقي الحقيقي ينتشر من جديد بين الكادحين في جميع أنحاء العالم لضرورته لتنفيد برامج الحركات الماركسية المحلية، و برنامج الحركة الماركسية العالمية. لأنه بالوعي الطبقي وحده يستطيع الكادحون إدراك ما يمارس عليهم من استغلال و تستطيع الحركة الماركسية تنظيمهم و قيادتهم في أفق تحقيق الحرية و الديمقراطية و العدالة الاجتماعية و القضاء على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، و تحقيق الاشتراكية

بالطرق المناسبة، و بناء النظام الاشتراكي العالمي انطلاقا من بناء النظام الاشتراكي على المستوى المحلي.

و هذا الاستنتاج الذي توصلنا إليه في تناولنا للإجابة على السؤال السابق يقودنا إلى طرح السؤال : و لماذا لا تكون إمكانية وحدة المنهج مع الاختلاف في الخصوصية؟

إن وحدة المنهج حاصلة في جميع الأحوال، سواء تعلق الأمر بالتحليل الماركسي العام لما يجري في العالم، أو بالتحليل الماركسي الخاص بواقع معين .فالعمومية و الخصوصية وجهان لعملة واحدة .و هذه العملة هي المنهج الماركسي بقوانينه العامة المادية الدياليكتيكية، و المادية التاريخية و بقوانينه الخاصة بواقع معين. و لذلك فوحدة المنهج متحققة في التعامل العام و في التعامل الخاص، و كل ما في الأمر أن هذا المنهج في تعامله الخاص مع مختلف أشكال الواقع يجد نفسه مضطرا لاستحضار خصوصيات ذلك الواقع سعيا إلى تحقيق الرغبة في الدقة العلمية التي تقتضيها خصوصية معينة، و التي يمكن أن تساهم بشكل كبير في إغناء التجربة المنهجية الماركسية العامة، كما يمكن الاستعانة بها في حالة نجاحها لحساب تجربة منهجية ماركسية خاصة بواقع آخر.

العداء بين الإسلام و الماركسية :

و بسبب الاختلاف القائم بين الإسلام و الماركسية. هل يوجد بينهما عداء ؟ و هل يصح أن يوجد ذلك العداء بين الإسلام و الماركسية ؟

أن الشروط التي حكمت ظهور الإسلام، و ظهور الماركسية تختلف، و المستهدف هو الإنسان وسعادته الدنيوية و الأخروية، أو إعداده لحمل وعيه الذي يؤهله لتحقيق مجتمع حر و ديمقراطي و اشتراكي.

و إذا أمعنا النظر فإننا نجد أن هدف الإسلام إلى تحقيق سعادة الإنسان الدنيوية التي يسميها الكرامة "و لقد كرمنا بني آدم" لوجدنا أنها تتحقق في الحرية لا في الاستعباد، و في الديمقراطية لا في الاستبداد، و في الاشتراكية لا في الاستغلال. أما السعادة الأخروية، فذلك شأن الإنسان مع خالقه، و هو ما لم يثبت أن الماركسية حشرت نفسها فيه. و إذا حصل ذلك، فإنه يعني أن الماركسية تفقد علميتها و تتحول إلى خطاب أسطوري. و مادام الأمر كذلك، فإن العداء المزعوم بين الإسلام و الماركسية غير وارد. و إذا حصل فإنه يكون بين الماركسية و المستبدين الذين يحولون الإسلام إلى إيديولوجية، و حينها لا تعادي الماركسية الإسلام بقدر ما تعادي الطبقة المستغلة التي تؤدلج الدين الإسلامي. و

هذه العداوة موضوعية مادامت تدخل في إطار ممارسة الصراع الطبقي في مستواه الأيديولوجي و السياسي و التناحري.

و هكذا نجد أن الإسلام لا يعادي الماركسية، و الذي يعاديها هو ادلجة الدين الإسلامي المرتبطة بمصلحة الطبقة التي توظف مؤدلجي الدين الإسلامي، و هو ما يعجز عن إدراكه عامة الناس و يعتبرون أن الماركسية تهاجم الإسلام، و هي في الواقع لا تهاجم إلا ادلجة الدين الإسلامي باعتبارها إيديولوجية الطبقة الحاكمة المستبدة، أو التي تطمح إلى الوصول إلى السلطة من اجل ممارسة الاستبداد على المقهورين و المستلبين، و سائر الطبقات الشعبية ذات المصلحة في التغيير و إلا فلماذا نجد تجاوب المسلمين في بداية القرن العشرين بمن فيهم علماء الدين الإسلامي و فقهاؤه مع الفكر الماركسي، و مع الحركات الماركسية لا لشيء إلا:

١) لكون الماركسية تعبر عن المصلحة الطبقية التي كان المسلمون الكادحون يحسون بها عندما كان الاستعمار الرأسمالي البغيض جاثما على بلاد المسلمين.

٢) لكون الحركات الماركسية تصارع النظام الرأسمالي العالمي على جميع المستويات، و تدعم حركات التحرر في جميع بلدان المسلمين من اجل مقاومة الاستعمار و دحره، و الانتصار عليه، و إقامة الدولة الديمقراطية المتحررة و العادلة.

و التجاوب مع الماركسية في ذلك الوقت لم يكن بدافع التمركس كما قد نفهم، بل بسبب الحاجة إلى الدعم الماركسي في الصراع مع النظام الرأسمالي الاستعماري.

و هل يصح أن تعادي الماركسية الإسلام ؟ إن الماركسية لم تتواجد لتعادي الأديان بصفة عامة، و الأديان السماوية بصفة خاصة، و الدين الإسلامي بالخصوص، بل اعتبرتها جزءا من معتقدات الشعوب، و احترمتها لهذه الغاية، و تركت الناس يمارسون الطقوس التي لها علاقة بمعتقداتهم، و تركت المسلمين يمارسون شعائرهم بكامل حرياتهم في اعظم دولة ماركسية في القرن العشرين، كما تدل على ذلك الوقائع و الأحداث. و كما قلنا فإن الدين أي دين عندما يتحول إلى إيديولوجية الطبقة المستبدة، أو أي طبقة تسعى إلى فرض الاستبداد فإن الماركسية تسعى إلى ممارسة الصراع الإيديولوجي إلى جانب الصراع السياسي و التناحري كمظاهر متكاملة للصراع الطبقي، و إلا فإن الماركسية لن تكون علمية، و ستفقد قيمتها كمنهج للتحليل و كإيديولوجية توظف لتهييئ الطبقة المقهورة لتحقيق الحرية و الديمقراطية و الاشتراكية و هي أهداف متكاملة.

لذلك نجد أن الإسلام عندما يبقى دينا للشعوب المؤمنة به، تمارس شعائره، و تتشبع بقيمه، فإنه يكون مساعدا على تحقيق الأهداف الاشتراكية التي لا تتناقض أبدا مع روح

الدين الإسلامي المتجسدة في المثل العليا التي دعا إليها الله تعالى. تلك المثل التي تلعب دورا كبيرا في حفظ كرامة الإنسان في علاقته الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و المدنية و السياسية و هو ما تسعى الماركسية إلى تحقيقه عن طريق المجتمع الاشتراكي.

و هذه الخلاصة التي وصلنا إليها في تحليلنا تقودنا إلى طرح السؤال : هل يصح أن تنسحب المقولة الماركسية "الدين أفيون الشعوب" على الدين الإسلامي ؟ إن هذه المقولة لم تأت من منطلق معرفة ماركس و انجلز بجميع الأديان بما فيها الدين الإسلامي الذي ثبت انهما كانا يجهلانه، و لم يبدآ في التعرف عليه إلا في أواخر حياهما، و لو تعرفا عليه منذ البداية لدفعتهما علميتهما إلى القول بأن الإسلام ليس كالمسيحية بمذاهبها المختلفة، بل يسعى إلى العمل على بث نوع من الوعي المتقدم الذي يسعى إلى حفظ كرامة الإنسان. و لذلك نعتبر أن مقولة "الدين أفيون الشعوب" لا تنطبق إلا على الأديان المؤدلجة التي تعمل على تدجين البشر و تخديره لصالح الطبقة الحاكمة، بخلاف الدين الإسلامي الذي يرفض ذلك التدجين، و يستحضر حق الإنسان في التعبير عن رأيه باعتبار ما يكون عليه واقعه الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي و المدني و السياسي كما توحي بذلك الآية الكريمة "و أمرهم شورى بينهم" بالإضافة إلى إخلاص العبادة لله دون سواه " و أن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا" و قوله تعالى "إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء" و لكن عندما يتحول الدين الإسلامي إلى أيديولوجية، و تتحول قداسة الله إلى قداسة الأشخاص، و يعمم الشرك بالله و يصبح الإسلام وسيلة لتدجين البشر لخدمة مصلحة طبقية معينة و تصبح كرامة الإنسان مهدورة، و ينقلب الوعي الذي ينشره الإسلام إلى وعي زائف، و تتحول قيم الدين الإسلامي الحقيقية إلى قيم تقوم على سيطرة طبقية معينة، فإن مقولة "الدين أفيون الشعوب" تنسحب على ادلجة الدين الإسلامي نظرا لدور تلك الادلجة في تخدير المسلمين، و جعلهم يعتقدون أمورا لا علاقة لها بالإسلام الذي يقر بتحريف الديانات السابقة كما جاء في قوله تعالى " و قالت اليهود عزير ابن الله و قالت النصارى المسيح ابن الله". و لو كان الوحي مستمرا في الترول لاعتبر ادلجة الدين الإسلامي تحريفا له. و على هذا الأساس فالماركسية بتحليلها العلمي لم تعاد الأديان كأديان بل إن عدائها لأديان معينة يستهدف ادلجة تلك الأديان بالخصوص و دور تلك الادلجة في تخدير الناس و تدجينهم لصالح الحاكمين و انطلاقا من كون الماركسية تستهدف التحريف الذي لحق الأديان بما فيها إمكانية تحريف الدين الإسلامي عن طريق الادلجة. هل نعتبر أن الماركسيين ظلموا المسلمين في دينهم ؟ إن

الماركسية لا تكون إلا بكونها علمية، تعتمد التحليل الملموس للواقع الملموس، و ما تتوصل إليه تشهره، لا تخشى في ذلك لومة لائم. فموضوعيتها في علميتها، لذلك يعاديها الإقطاعيون و البورجوازيون، و الشرائح المتقدمة من البورجوازية الصغرى. نظرا لدور التضليل في خدمة المصالح الطبقية لهؤلاء، و التضليل يتم التوصل إليه عن طريق ادلجة الأديان. لذلك فالماركسيون لم يظلموا المسلمين بقدر ما يسعون إلى بث الوعي في صفوفهم عن طريق العمل على بث الوعي الذي لا يواجه الأديان بقدر ما يقود إلى مقاومة الاستغلال الطبقي في مجموعة من المستويات من بينها المستوى الأيديولوجي. فالماركسية كأيديولوجية علمية لا تواجه إلا الأيديولوجية المناقضة لها. و لا تواجه الدين إلا عندما يتحول إلى أيديولوجية، و هي بذلك تنفي عن الماركسية كونها معادية للأديان باعتبارها معتقدات للشعوب بما فيها الإسلام. كما تنفي عن الماركسيين كونهم يعادون المسلمين في كونهم يظلمونهم.

و بناء على ذلك هل يظلم المسلمون الماركسية و الماركسيين عندما تنتشر بين صفوفهم تلك العداوة التي تكاد تكون مطلقة للماركسية و الماركسيين ؟ إن علينا في هذا الإطار أن نميز بين مستويين :

المستوى الأول: هو كون معاداة الماركسية و الماركسيين هي إنتاج أيديولوجي يقوم به المتنبئون الجدد الذين يوظفون الدين الإسلامي لخدمة المصالح الطبقية للطبقة المستبدة بالسلطة أو التي تسعى إلى الاستبداد بالسلطة. و هؤلاء المتنبئون الجدد في دعواهم المغرضة يظلمون الماركسية كما يظلمون الماركسيين خاصة عندما يلحقون بهم أوصافا يندى لها الجبين، و نتحاشى إدراجها في هذه المعالجة.

والمستوى الثاني: هو المسلمون الذين تنتشر في صفوفهم الأمية، و يقعون ضحايا للتضليل الأيديولوجي الذي يمارسه المتنبئون الجدد من اجل إبعادهم عن امتلاك الوعي الطبقي الحقيقي و التخلص من الوعي الزائف الذي يبثه المتنبئون الجدد في صفوف المسلمين، و بلا هوادة لاحكام القبضة عليهم، و إقامة سد منيع بينهم و بين الوعي الحقيقي الذي يبعدهم عن التفكير في عذاب القبر و عذاب جنهم، و حوار الجن، و اللجوء إلى السحر و إلى المشعوذين من اجل التماس الخلاص من الغيب، و الدفع في اتجاه الارتباط بالواقع، و تحليله، و فهمه و العمل على تغييره بمقاومة تضليل المتنبئين الجدد، و مناهضة الاستغلال الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي و المدني و السياسي، و العمل على

إقامة نظام بديل باختيارات ديمقراطية و شعبية تتناسب مع روح ما تهدف إليه الماركسية مما لا يتناقض مع روح الدين الإسلامي الحنيف.

و التمييز بين هذين المستويين يعتبر ضروريا لتحديد هل يقوم المسلمون بظلم الماركسية و الماركسين ؟ إن الذي يتبين من وراء هذا التمييز هو أن المسلمين لم يمارسوا و لن يمارسوا ظلم الماركسية و الماركسيين، بل من يقوم بذلك هم المتنبئون الجدد، و يصدرون الفتاوى المحرضة على القتل، بل و ينظمون الاغتيالات باستمرار، و القائمة في هذا الإطار طويلة، و يدخلون ضمنها حتى المفكرين المتنورين بدعوى إهانة الدين الإسلامي، فكأن الدين الإسلامي لا يستطيع أن يصمد أمام ما يستهدفه، و كأنهم رسل يتلقون الوحي من عند الله، و هو ما لم يحصل و لن يحصل. فالمتنبئون الجدد يدركون جيدا مدى خطورة الوعي الحقيقي على الطبقة المستبدة بالحكم، أو على الطبقة التي تسعى إلى الاستبداد بالحكم. لذلك نجدهم ينظمون سلسلة من الاغتيالات في كثير من بلاد المسلمين في إفريقيا و في آسيا و أوربا. و من هؤلاء الذين طالتهم عملية الاغتيال التي ينظمها المتنبئون الجدد و من يقف وراءهم الشهيد عمر بنجلون و الشهيد مهدي عامل، و الشهيد حسين مروة، و الشهيد سهيل طويلة، و الشهيد فرج فودة و غيرهم ممن طالتهم أيادي مؤدلجي الدين الإسلامي في كل مكان من العالم ما لم يكونوا من أعداء الإنسانية من أمثال الصهاينة ، و الفاشستيين، و كبار المستغلين الدين يلحقون الأذى بالمسلمين الفقراء و المعوزين، و حتى هؤلاء لا يجوز قتلهم إلا بالحق، و في إطار مشروعية الصراع الطبقي.و هؤلاء المتنبئون الجدد و من يقف وراءهم يشملهم قول الله تعالى " و من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا". و يعتبر هؤلاء في ممارستهم غير ممتثلين لقوله تعالى " و لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق" و كلمة "النفس" في الآيتين تدل على أن عملية القتل المحرمة إسلاميا و إنسانيا و حتى ماركسيا تعم جميع الناس سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، مسيحيين أو يهود أو لا دين لهم، و أن الذين تم اغتيالهم على يد المتنبئين الجدد و من يقف وراءهم، أو بتوجيه منهم هم من المسلمين كعمر بنجلون، و مهدي عامل، و حسين مروة، و فرج فودة، و صبحي الصالح و آخرون كثيرون. و لذلك فعملية الاغتيالات التي ينظمها هؤلاء تدخل في إطار الاغتيالات السياسية التي لا يلجأ إليها إلا من يعجز عن الإقناع لتدني فكره و تخلف أيديولوجيته و عجزه عن الإبداع الفكري و النظري مما يتناسب مع ما وصلت إليه البشرية من تطور. فهؤلاء مهووسون بالبحث في بطون الكتب التي يسمونها إسلامية عن المبررات التي يدعمون بها سلسلة الاغتيالات التي

يقومون بها لاعطاء الشرعية لممارستهم المنبوذة إسلاميا، و ماركسيا، و أخلاقيا، و إنسانيا.

و ما دام العداء بين الإسلام و الماركسية منتفياً، و مادام ظلم المسلمين للماركسيين، و ظلم الماركسيين للمسلمين منتفيا و غير وارد. هل نعتبر أنفسنا كمسلمين في حاجة إلى إسلام ماركسي على غرار اللاهوت المسيحي الماركسي في أمريكا اللاتينية ؟

إننا بوصولنا إلى طرح هذه الإشكالية على المحك سنحاول أن نجعل الماركسية إسلامية، أو نجعل الإسلام ماركسيا. و هذا أمر غير وارد، لأنه سيؤدي إلى تحريف كل منهما عن مساره و هو أمر يقتضي منا التفصيل. فالإسلام له مجاله المختصر في الدعوة إلى إخلاص العبادة لله دون سواه مع بناء منظومة القيم المستمدة من الكتاب و السنة، و سيرة محمد صلى الله عليه و سلم، و سائر الأنبياء و الرسل من الذين وردت قصصهم في القرآن. تلك المنظومة التي يمكن تكريسها في المجتمع العبودي، أو المجتمع الإقطاعي، أو في المجتمع الرأسمالي، أو في المجتمع الاشتراكي، باعتبارها مجتمعات تتحدد هويتها بناء على علاقات الإنتاج القائمة فيها أو على العقيدة التي يعتقدها أفراد تلك المجتمعات.ولذلك فالمجتمع الذي تسعى إلى تحقيقه الماركسية قد يكون أفراده مسلمين، و قد يكونون غير ذلك. و الماركسيون الذي يسعون إلى تحقيق المجتمع الاشتراكي قد يكونون مسلمين أو غير مسلمين. فالإسلام عقيدة تكسب الإنسان هوية لها علاقة بالعقيدة فقط، و التي يترتب عنها التشبع بمنظومة القيم الإنسانية المستمدة من الكتاب و السنة. و لذلك فالإسلام ليس في حاجة إلى أن يتحول إلى إسلام ماركسي حتى يبني منظومة القيم تلك لأن الماركسية لا تمنع من ذلك، و كذلك الشأن بالنسبة للماركسية باعتبارها أيديولوجية علمية، و مذهبا اقتصاديا و اجتماعيا يسعى إلى تغيير علاقة الإنتاج الاستغلالية إلى علاقات الإنتاج الاشتراكية. و هو سعي لا علاقة له بالعقيدة لأنها من شأن حامليها الذين من حقهم أن يمارسوا طقوسهم، أو شعائرهم بكامل الحرية في ظل تحقق المجتمع الاشتراكي. و لذلك أيضا فالماركسية ليست في حاجة إلى أن تكون إسلامية، لأن ذلك يعني تحريف الماركسية عن مسارها الاشتراكي العلمي الصرف، و لا داعي للحدو حدو اللاهون المسيحي الأمريكي اللاتيني الذي خالف الكنيسة و شرع في بناء منظومة من القيم التي تساعد على قيام الماركسية بدورها. فالإسلام ينشر تلك القيم منذ أن ظهر إلى يومنا هذا، و لم يتناقض قط مع أي منظومة اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية تسعى إلى حفظ كرامة الإنسان و ما يظهر لنا انه يدخل في إطار التناقض بين الإسلام و الماركسية، ما هو إلا اختلاف من قبل

المتنبئين الجدد الذين يوظفون الدين الإسلامي كأيديولوجية لصالح الطبقات المستغلة. فالتناقض في الواقع ليس بين الماركسية و الإسلام بل بين الماركسية و الطبقة المستغلة و هو ما يؤكده الواقع شاء المتنبئون الجدد أم أبوا.

خاتمة :

و ما يمكن أن نستخلصه من خلال تناولنا للعلاقة بين الإسلام و الماركسية يقودنا إلى القول بأن الدين الإسلامي هو لجميع الناس كيفما كانت الطبقة التي ينتمون إليها و من حقهم أن يعتنقوه، و أن يمارسوا شعائره، و يجتهدوا في تطبيقه، و لا يمكن أن يتحول إلى التعبير عن مصلحة طبقية معينة إلا إذا تم تحريفه عن طريق ادلجته مما يحوله إلى أداة صراع بين الطبقات بدل أن يبقى دينا للجميع، و يدفع كل طبقة إلى التماس ما يناسبها من الإسلام، و توظيفه في ذلك الصراع. و أن الماركسية هي التعبير العلمي عن مصلحة الطبقات المقهورة في المجتمع بزعامة الطبقة العاملة. و هي تسعى إلى بث الوعي في صفوف المقهورين، و إعدادهم لخوض الصراع الطبقي على جميع المستويات للوصول إلى تحقيق المجتمع الاشتراكي. و بأن الإسلام بقيمه السامية يمكنه الانتشار في جميع المجتمعات سواء كانت عبودية أو إقطاعية أو رأسمالية أو اشتراكية نظرا لكونه عقيدة لها علاقة بقناعة الأفراد، و الجماعات، و ليس مذهبا اقتصاديا يقتضي انتشاره إقصاء المذاهب الاقتصادية الأخرى، كما انه ليس أيديولوجية معبرة عن مصلحة طبقية معينة، لأنه لو كان كذلك ما كان استمراره كعقيدة إلى يومنا هذا، و لما وجدناه ينتشر في الآفاق ، و دونما حاجة إلى مبشرين به كما يفعل دعاة المسيحية، و بأن العلاقة بين الإسلام و الماركسية ليست علاقة تناقض كما يراد لها من قبل مؤدلجي الدين الإسلامي بقدر ما هي علاقة تكامل على مستوى القيم و الأخلاق، و أنها لا تكون كذلك إلا إذا تحول الإسلام إلى أيديولوجية، و تحولت الماركسية إلى عقيدة لأن تحول الإسلام إلى أيديولوجية ينافي حقيقة الإسلام، و تحول الماركسية إلى عقيدة ينافي حقيقة الماركسية. فيتحول الإسلام إلى دين للتطرف، و تتحول الماركسية أيضا إلى دين للتطرف، و هو ما تولد عن ادلجة الدين الإسلامي، و دوغمائية بعض التوجهات الماركسية، و لذلك يكون الصدام طبيعيا.

و هذه الخلاصة المركزية هي ما تناولنا بالبسط و التحليل من خلال تناولنا لمفهوم الإسلام كعقيدة و كشريعة، و مفهوم الماركسية كمنهج للتحليل، و الدور الموكول لكل

منهما. و تحويل الإسلام إلى إيديولوجية الذي اعتبرناه تحريفا له و تحويل الماركسية إلى عقيدة الذي لا يمكن أن يكون إلا ممارسة تحريفية. و قد استعرضنا من خلال تحليلنا أهداف الإسلام و أهداف الماركسية مع الوقوف على نقط الالتقاء و الاختلاف مجيبين على مجموعة من الأسئلة/الإشكالية لنصل إلى القناعة بأنه لا يوجد تناقض بين الإسلام و الماركسية، كما لا يوجد مبرر للعداء بينهما، و عملنا على تفنيد الاعتقاد بأن المقولة الماركسية "الدين أفيون الشعوب" لا تستهدف الإسلام، و عدم قبول القول بإمكانية قيام إسلام ماركسي أو ماركسية إسلامية.

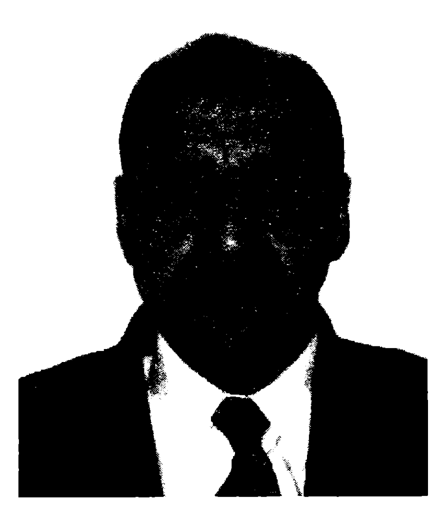
و بذلك نكون قد خضنا في موضوع اعتقد الجميع انه لم يعد واردا للنقاش، خاصة و انه يقتحم مجال المقارنة بين الإسلام و الماركسية مما يعتبره البعض اقتحاما لعش الضبابير. و هدفنا هو المساهمة في تطوير القراءة الإسلامية للماركسية، و القراءة الماركسية للإسلام في نفس الوقت من اجل تدمير السدود بينهما و التي افتعلها مؤدلجوا الدين الإسلامي و مجمدوا الماركسية في مقولات محددة آملين أن يفسح المجال أمام المسلمين للانفتاح على الماركسية و أمام الماركسيين للانفتاح على حقيقة الإسلام.

و في أفق ذلك نعتبر أن إعادة قراءة الماركسية و إعادة قراءة الإسلام في ظل التحولات الراهنة يعتبر مسألة أساسية و ضرورية و هادفة للوصول إلى مد الجسور بين الإسلام و الماركسية من جهة و بين تحولات الواقع من جهة أخرى على أن يكون التعامل مع الواقع بعيدا عن ادلجة الدين الإسلامي و عن تحويل الماركسية إلى عقيدة.

فهل نرتقي في تعاملنا مع الإسلام و مع الماركسية إلى المستوى العلمي الهادف ؟ ذلك ما كنا و لازلنا نسعى إلى تحقيقه من اجل دعم السعي إلى حماية كرامة الإنسان التي هي جوهر الإسلام و جوهر الماركسية في نفس الوقت.

الشيوعية ومواقف رجال الدين

• محمد علي محيي الدين



ظهرت الحركة الشيوعية على الساحة السياسية في العالم الثالث وبضمنه الدول العربية،في أوائل العشرينيات من القرن الماضي،وهيمنت الأحزاب الشيوعية والماركسية على مجمل الحركة الوطنية في تلك البلدان،وبرزت كقوة عظمى في الدفاع عن الطبقات الكادحة،واستحوذت على مجمل النشاط السياسي لتلك الشعوب،وكان لها أنصارها ومريديها والمؤمنين بها،للمصداقية والروح النضالية العالية والثبات على المبدأ،والصدق في العمل السياسي،والتفاني من أجل الجماهير،والنزاهة والإخلاص البعيد عن المنافع،وما إلى ذلك من صفات جعلتهم في الواجهة من الأحزاب الوطنية الأصيلة،والمقدمة من المضحين والمتفانين في الخدمة العامة.

أن هذا النشاط الدءوب دفع القوى الرجعية المرتبطة بقوى الاستعمار العالمي، إلى محاربة الشيوعية للحد من توسعها وانتشارها، حفاظا على مصالحها وهيمنتها على الشعوب، وللوقوف بوجه حركة التحرر العالمية التي يقودها الاتحاد السوفيتي، بلد الاشتراكية الأول،لذلك كان الحلف المشبوه بين هذه الأطراف لإيقاف المد الجارف الذي سيؤدى بمرتكزاهم،وينهي امتيازاهم التي بنيت على شقاء الآخرين،ولم يكن التحالف لأسباب مبدئية أو دفاع عن مثل عليا كما يحاول البعض تصويره،بل هو دفاع عن مصالح

رأس المال العالمي المتمثل بالدول الامبريالية وحلفائها الرجعيين وبعض رجال الدين المرتبطين بالسلطة والسائرين بركاب القوى الطفيلية اللاعقة بدماء الأبرياء وتعيش عالة على القوى المنتجة، وكبار الملاكين،تلعق قصاعهم وتعيش على فتاهم،لأن نماء الحركة الشيوعية وانتشارها،سيؤدي بلا ريب إلى القضاء على امتيازاهم التي حصلوا عليها بفضل الجهل والتخلف وشيوع الأفكار الضحلة التي تكرس الذل والخنوع،والسير بركاب الحاكمين عادلين أو ظالمين.

ولعل الهدف المشترك في فرض الهيمنة على الشعوب،دفع أولئك وهؤلاء إلى تكثيف جهودهم ،ولململة صفوفهم،وشن حرب وقائية استعملت فيها مختلف الأسلحة والوسائل الشرعية وغير الشرعية،لكبح جماح هذا المد الجارف،الذي سيجرفهم تياره ويلقيهم على قارعة الطريق،لذلك تآمرت هذه القوى،ورفعت راية محاربة الشيوعية وكل فكر تقدمي يدعوا لتحرير الطبقات الكادحة،ويرشدها لمصالحها الطبقية،ولإلقاء الضوء على هذه الحرب والأسلحة المستعملة فيها،لابد لنا من وقفة متأنية ،ودراستها بموضوعية بعيدا عن الهوى والعاطفة،بل سعيا وراء الحقيقة التي غابت وسط ركام من الأراجيف والدعايات المسمومة،التي روج لها بعض الأدعياء والمغمورين،الذين هالهم اندفاع الجماهير الكادحة لاعتناق الفكر الاشتراكي، الذي أرشدها لحقيقة واقعها، ودعاها لتغييره بواقع جديد، يتعارض وما خططت له تلك القوى وتسالمت عليه،وسعت لتكريسه وإبقاءه ونمائه ،بما روجت واختلقت من أفكار غيبية بعيدة عن الواقع،فشاعت الأفكار الضالة التي تكرس الذل والخنوع،وتشرع الظلم والتعسف، وتفلسف الواقع بما يتلاءم وما تصبوا إليه من هيمنة ونفوذ فأشاعت الآراء التخديرية التي تحبذ الذلة والمسكنة،والخنوع وعدم تغيير الواقع لتعارضه مع أرادة السماء.

وكان النفاق الديني هو السائد في الساحة آنذاك،فقد روج دعاة الهيمنة إلى نظرية "التقية" التي أصبحت سيفا مسلطا على رقاب الناس،فعلى الإنسان الصبر والقناعة، والركون للذلة،وعدم الانقلاب على الواقع الفاسد،لأنه إلقاء للنفس في التهلكة،ومن أهلك نفسه كان مصيره النار، لذلك لاحظنا أن المتصدين للتشريع الديني، لم ينالهم التعسف أو الظلم،بل جعلوا أنفسهم بمنأى عن كل ما يثير حفيظة الحاكم ،فأئمة الجوامع يدعون للسلطان برا أم فاجرا، مؤمنا أم كافرا،دعيا أو أصيلا،ظالم أو عادل،بل زينوا له الإسراف بالظلم،والاندفاع للقتل، وزوقوا له أعماله الفظيعة،وأضفوا عليها الشرعية الدينية،فإذا

أجتهد وأخطأ فله حسنة،وإذا أجتهد وأصاب فله حسنتان،فهو الرابح في الحالين،والفائز في الشوطين،وما على الناس ألا الدعاء له،والثناء عليه.

أن هذه المقدمة الطويلة،تمهيد لما سأتناوله في هذا الاصطفاف المريب لأعداء الشيوعية، فقد أصدر مفتي الديار المصرية،محمد بخيت عام ١٩١٩ فتوى بتحريم البلشفية،دون أن يفقه المعنى المراد منها،ولعله لم يسمع باسمها أو يعرف أهدافها أو يقرأ أدبياتها،فالبلشفية تعني الأكثرية،ولا أدري ما هو وجه الحرمة فيها،وقد رد عليه أحد دعاة التنوير الشيخ محمد رشيد رضا صاحب المنار،مفندا فتواه التي كانت تصب في مصلحة القوى الاستعمارية الغربية،وكان الدافع ورائها زيادة النفوذ الغربي،وقال في معرض رده وتفنيده لها،أن البلشفية تعني الأكثرية وهم العمال والفلاحين والطبقات المسحوقة التي يسعى البلاشفة لاسترداد حقوقهم،وأن دافع الفتوى مساندة الأغنياء على الفقراء،وأعتبرها خارجة عن المبادئ الإسلامية التي جاءت من أجل الفقراء والكادحين،،وأضاف هل أن الاستعمار الغربي بسياسته المعروفة يطابق تعاليم الإسلام،حتى يسعى رجال الدين لتأييدها والدفاع عنها،وهل جاء الإسلام للدفاع عن الأغنياء أم الفقراء،وكان على مفتي الديار المصرية،عدم ممالئة الاستعمار الغربي ومساندته ودعمه،لأن أفكاره تتعارض مع مبادئ الإسلام".

وفي العراق الذي هو مدار دراستنا،فقد ظهرت أولى الحلقات الماركسية سنة ١٩٢٣ وشكلت الخلية الأولى بقيادة المفكر الماركسي حسين الرحال،الذي أصدر(الصحيفة) وهي جريدة عنت منذ بداياتها بالترويج لهذا الفكر والدعوة له،وقد التف حولها لفيف من المثقفين المتنورين،الذين أستهوتهم الأفكار الماركسية،وبهرتهم أرائها،فأخذوا بالتبشير بها والدعوة إليها،ولم يقيض لهذه الحلقة أن تأخذ صفة التنظيم الواسع،فظهرت خلايا أخرى في المدن العراقية على تباعدها،وبدء بعض رجال الدين المتنورين،والشباب منهم بخاصة،بالترويج لهذا الفكر،فظهرت أيما آت ماركسية في بعض القصائد والمقطعات، وظهرت في النجف جمعية أدبية عنت بالفكر الاشتراكي أطلق عليها"العاصفة الحمراء" أسست عام ١٩٣٠ وقد ضمت الفقيد علي محمد الشبيبي وهادي الجبوري ومرتضى فرج الله وزودها بالكراسات الاشتراكية والشيوعية من بغداد أحمد جمال الدين وصادق كمونه وكانت لهم علاقات بيوسف إسماعيل وعبد القادر إسماعيل البستاني، وتأثر بها الكثير من الشباب الجديد،من أبناء الأسر الدينية، وبدأت في الوسط النجفي بواكير الحركة التجديدية للشعر،وكانت ثورة على الأفكار والأساليب،وظهرت ومضات تدعو للحرية

والمساواة ونبذ الظلم والتسلط،وبرزت الدعوة إلى الاشتراكية في بعض القصائد الشعرية التي ربما نتناولها في بحث قادم، ووجدت قصيدة للشيخ الدكتور عبد الرزاق محيي الدين أنشدها في حفل أدبي سنة ١٩٣١ كما يشير ديوانه وتاريخ المناسبة فيها أيما آت للفكر الاشتراكي، وقد أضطر لترك النجف بعد أنشادها لمعارضة رجال الدين له وكان عمره آنذاك(٢٥)عاما يقول فيها:

أنظري الحقل أن خرجت صباحا — تجدي الطير كيف يعبد ربه

لا صلاة لدى الطيور ولا صوم — سوى أن يطهر العبد قلبه

وحياة لو تهتدين إليها — لتركت القصر الجميل وصحبه

لخصتها العقول للروس دينا — ودعتها بالمذهب الاشتراكي

وظهرت حلقات ماركسية أخرى في بعض المدن العراقية،إلى أن قام مؤسس الحزب الشيوعي العراقي، يوسف سلمان يوسف"فهد"بتأسيس أول حزب شيوعي في ٣١آذار ١٩٣٤ جمع فيه تلك الحلقات المتناثرة،وألف لجنته المركزية،وبدأت الخلايا الشيوعية المنظمة تظهر في المدن العراقية،وظهر الحزب كقوة ثورية فاعلة في المجتمع،من خلال الإضرابات والأعتصامات والمظاهرات،وإصدار البيانات التي فضحت المعاهدات والاتفاقيات الجائرة التي عقدتها الحكومة العراقية مع الشركات الاحتكارية،وأخذ الحزب على عاتقه المطالبة بحقوق العمال والفلاحين،وبتحسين ظروفهم وتحديد ساعات العمل،والضمان الاجتماعي للعمال،وأستطاع الاستحواذ على ثقة الجماهير بمواقفه الصائبة من الأحداث الكبيرة التي عصفت بالبلاد أبان تلك الفترة.

وكان رأس الرمح في النضال الوطني،ومقارعة الحكم الملكي العميل،فاتخذت السلطات الحاكمة الكثير من التدابير للحد من انتشاره،وسريان أفكاره بين الجماهير،فاكتظت السجون،وامتلأت المعتقلات بالشيوعيين والوطنيين والديمقراطيين،وأبعد الكثير منهم إلى المدن النائية،تحت رقابة الشرطة ونظرها،وشنت حملات قمعية للقضاء على هذا الوليد،فباءت بالفشل جميع المحاولات الرامية للحد من نفوذه،ولم تتمكن من لجمه،أو إيقاف نضاله،وحضي الحزب باحترام الشعب العراقي بكل طبقاته،وكانوا له عونا في الكثير من المواقف والمناسبات.

وقد أدى الصراع العالمي بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي،إلى عقد تحالفات خطيرة لأعداء الشيوعية،فكانت جبهة عريضة ضمت في صفوفها أقصى اليمين إلى أقصى اليسار،وامتدت خيوط الاتصال بين الجهات الدينية،ذات النزعة السلطوية أو التشريعية والمعسكر الرأسمالي،لمحاربة العدو المشترك،الشيوعية،تحت ستار ديني،وكان للمذاهب الإسلامية المتناحرة إلى حد التكفير والاقتتال ،أن تلتقي على رأي سواء في هذه الحرب،بسبب وحدة التطلعات والمصالح لكلا الفريقين.

وكان للحلف المقدس بين القوى الرجعية والعميلة،وبعض الجهات المؤثرة على التفكير العام،أثر في نشر التخرصات والأراجيف للحد من النفوذ الشيوعي وتوسعه وانتشاره،فقد عقد مؤتمر في مصيف بحمدون بلبنان سنة ١٩٥٢ تحت شعار"وحدة الأديان ضد قوى الكفر والإلحاد"تحت رعاية ألدول الغربية،وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية،والرجعية الحاكمة في المنطقة،شارك فيه الكثير من وعاظ السلاطين،الذين همهم الأول، تكريس السيطرة والنفوذ الاستعماري الرجعي،ومحاولة استمرار الهيمنة،والاستفادة القصوى من الامتيازات الاجتماعية والمادية التي حصلوا عليها بمسايرة الحكام الخونة،ومداهنة الظالمين،والدعاء لهم في المساجد،على الرغم من أعمالهم المنافية للأخلاق،وجوهر الأديان،والداعية إلى الظلم والجور والتسلط والهيمنة المطلقة على مصائر الشعوب.

ولم يكن القصد من المؤتمر محاربة الشيوعية وحدها،بل كان موجها لمحاربة حركات التحرر الوطني في العالم العربي والإسلامي،وقد دعي للمؤتمر الأمام المصلح ،والمفكر الإسلامي،الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء،وهو أكبر مراجع الشيعة،والأكثر شهرة في الأوساط العالمية والإسلامية،وله علاقات واسعة بالكثير من القادة والزعماء، ويحظى باحترام الطوائف والفرق الإسلامية،لما يحمله من فكر متفتح ،ورؤيا واضحة حيال الكثير من المواقف الإسلامية،وقد رد على الدعوة سيئة الصيت بكتاب نشر في حينه بعنوان"المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون" فضح فيه الدواعي لعقد المؤتمر باستخدام الدين كواجهة لتلك الأغراض،ومما جاء في كتابه آنف الذكر"ليست لدينا في نظام الدولة الشيوعية وأهدافها وأسلوبها في العمل،أمارات وعلائم تدل أنها تريد حربنا من الخارج،كما لا نريد حربها" وكان لموقفه هذا أثر في إفشال نوايا المؤتمرين،في محاربة حركة التحرر الوطني،ووضع العصي في طريق تقدمها،أن هذا الموقف من هذا الداعية المخلص،الذي تفقه في الدين،وخبر السياسة،وعرف دهاليزها،يدفعنا للتساؤل عن المواقف التي صدرت من بعض المتصدين للإفتاء،ممن خاضوا في مجالات هم بعيدين عنها،وسلكوا طرقا متشعبة لا

يدركون مسالكها،فارتكبوا الكثير من الأخطاء التي جرت الوبال على الشعوب،وأسالت الدماء الطاهرة،بفعل الفتاوى غير المسئولة،التي استخدمت كذريعة لقتل آلاف العراقيين،وهيمنة قوى الاستبداد على مقاليد السلطة وهو ما سنشير إليه في مكانه.

الشيوعية ومواقف رجال الدين

بعد أن تنامت حركة الحزب،وظهر تأثيره في الأوساط الشعبية،كقوة ضاربة يحسب لها ألف حساب،قامت الدوائر الامبريالية،بالتعاون مع صنائعها،باستغلال الدين في السياسة،وإقحامه في الصراع مع الشيوعية،ومن الأدلة الواضحة على استغلال الدين لأغراض سياسية ،بعيدة عن الأهداف الأساسية للأديان السماوية الداعية إلى المساواة والعدل،ما حدث عام ١٩٤٨،عندما أقيمت الاحتفالات التأبينية لشهداء وثبة كانون التحررية،فقد قام الطلبة البعثيين،بالهجوم على القسم الداخلي لكلية فيصل،واقتحموا القاعة التي تضم الطلبة الشيوعيين،وانهالوا عليهم بالضرب بالعصي والسكاكين،وهم يرددون بدون شعور"الله غايتنا،والقرآن دستورنا،والشيوعية عدونا"وكان الهجوم مدبرا بالتنسيق مع الحكومة الملكية،وإدارة الكلية،فأصدرت الحكومة بيانا شكليا لذر الرماد في العيون، وأبعاد تدبيرها للهجوم،دعا لمحاسبة القائمين به،وإغلاق الكلية التي كان للشيوعيين تأثير بين طلابها،رغم أن الكثير منهم من أبناء الذوات والطبقات الموسرة في المجتمع،وقد أستهوت بعضهم الأفكار الشيوعية،فتشربوا بها وآمنوا بمبادئها،وارتبطوا بتنظيماتها،رغم انحدارهم البرجوازي.

ومما يلفت النظر أن علماء الشيعة، التزموا الحياد في الصراع السياسي الدائر بين المعسكرين،أبان الحكم الملكي، وكان لبعضهم تعاطفه الواضح مع الشيوعيين وتأييدهم لنضالهم وتجلى ذلك عندما هاجمت قوات الشرطة المظاهرات التي خرجت في النجف للتنديد بالعدوان الثلاثي على مصر، وقتل وجرح بعض المتظاهرين مما دفع الهيئات الدينية لمناصرة الشيوعيين والوقوف إلى جانبهم،ولكن بعد ثورة الرابع عشر من تموز/١٩٥٨، عندما عملت السياسة فعلها،تناما عداء بعضهم للثورة وقادتها،وزجوا بأنفسهم في آتون الصراع السياسي الدائر بين الأقطاب المتناحرة ولذلك أسباب سنشير إليها في محلها من هذه الدراسة.

الموقف من الشيوعية بعد تموز: كان للحزب الشيوعي الدور المؤثر في إسقاط النظام الملكي المقبور،فقد سعى لتشكيل جبهة الاتحاد الوطني،التي ضمت في صفوفها بعض الأحزاب الديمقراطية واليسارية،وكان للحزب الشيوعي علاقة غير مباشرة باللجنة العليا للضباط الأحرار،من خلال بعض الضباط الشيوعيين،وعلاقة بقائد الثورة عبد الكريم قاسم من خلال السيد رشيد المطلك،وقد أصدر الحزب إلى أعضائه في تموز١٩٥٨ توجيها بضرورة التهيؤ والترقب لأحداث وشيكة الوقوع ،وكان الكادر المتقدم على علم بالثورة وساعة انطلاقها،لذلك هيأ الحزب الشيوعي أعضائه وأنصاره،للإسهام بالثورة،عند انبثاقها،وتأمين الحماية الداخلية لها،فكان الشيوعيين سباقين صبيحة الثورة،للامساك بزمام الأمور،وتهيئة الشارع لهذا الحدث المهم،فانطلقت الجماهير الشعبية الصاخبة صبيحة الثورة بمظاهرات عارمة ،أعلنت فيها تأييدها للثورة،والاستعداد لحماية مكتسباتها،وساهمت في إيقاف التحركات العسكرية المضادة، وإفشالها،وكان الضباط الشيوعيين في المعسكرات، قد سعوا لإيقاف أي تحرك مضاد،واعتقلوا بعض القادة الموالين للنظام الملكي،وداهمت الجماهير الغاضبة أوكار الجريمة والشر،وسيطرت على الشوارع والأزقة،وتمكنت من منع أي تحرك مريب يحاول الانقضاض على الثورة،أو الوقوف بوجهها،وكان لهذا الاندفاع الشعبي أخطاءه العفوية،فحدثت بعض التجاوزات والانتهاكات،من بعض الأطراف التي لم تكن مساهمة في الثورة أو عالمة بها،لذلك كان الشارع العراقي في ذلك اليوم،والأيام التي تلته في فورة جماهيرية عارمة،تكتسح ما أمامها،ولا يمكن السيطرة عليها،وكان للبعض مواقفهم اللامدروسة الناجمة عن الضعف القيادي للجماهير،وعدم القدرة على ضبط عواطف الشعب المندفع للانتقام من مستغليه،فحدث ما حدث من أخطاء لم يكن الحزب ساعيا إليها وإنما هي ردة فعل لا تخلو منها أي ثورة شعبية،على نظام عات مستبد،وكان للشهرة التي حصل عليها الحزب ونزول قواعده إلى الشارع،أثرها في تأييد الجماهير واندفاعها خلف قيادته،فكان أن أستطاع الحزب كسب الشارع العراقي،لمواقفه أيام النضال،وصدق مبادئه الداعية إلى العدالة والمساواة وتحقيق الرفاهة الاجتماعي وإزالة الفوارق الطبقية،فاندفعت الجماهير هاتفة لحزبها،مما أرعب الرجعية المحلية وآثار حفيظتها،وجعلها تعد العدة لإيقاف هذا المد بوسائلها المعروفة واعتمادها على قاعدتها الثابتة المتمثلة بالجهات المستفيدة من وجودها.

لقد فقد الكثير من رجالات العهد الملكي والمتواطئين معهم، امتيازاتهم ومكانتهم، فلاذوا في جحورهم خائفين مذعورين،وقد أذهلتهم الصدمة وأربكتهم، فطاشت عقولهم وفقدوا قدرتهم على المناورة والتحرك،وعندما ثابوا إلى رشدهم تمكنوا من تشكيل حلفهم المقدس الرامي لمحاربة الثورة والنيل من قادتها،وإفشالهم في بناء الوطن وتحقيق المكاسب والمنجزات للمواطنين، وكانت الضربات تكال تباعا للقوى العميلة،فقد القي القبض على رؤوس الفتنة،وأودعوا السجون،وأحيلوا إلى محكمة الشعب لتقول كلمتها،وكان ما كان من كشف المؤامرات والدسائس التي تحيكها الشلة الحاكمة، فنالوا جزائهم العادل وحكمت عليهم محكمة الشعب بحكمها المبني على الأسس القانونية السليمة، ولكن تراجع الثورة ومحاولاتها تقريب بعض القوى التي لا تؤمن بها وتحاول القضاء عليها ،كان له الأثر البعيد فيما أستجد من أحداث،جعلت القوى الرجعية والعميلة، تتمكن من الوقوف على أقدامها والتصدي للثورة والقضاء عليها كما سنشير له بعد قليل، ولو كان لزعيم البلاد موقفا واضحا من هؤلاء، وقضى على رأس الأفعى، لما تمكنوا من العودة للحكم، ولله در الجواهري عندما قال:

فضيق الحبل وأشـــدد مـــن خنـــاقهم فربمـــا كـــان في أرخائـــه ضـــرر
تصور الأمر معكوســا وخـــذ مـــثلا مـــاذا يجرونـــه لـــو أنهـــم نصـــروا
والله لاقتيـــد زيـــد باســـم زائـــدة ولاصـــطلى عـــامر والمبتغـــى عمـــر

منجزات الثورة: أصدرت ثورة الرابع عشر من تموز القوانين الوطنية الهادفة إلى تحقيق الرفاه الاجتماعي والمساواة وتحقيق العدالة،وتقاسم الثروة،وبناء المجتمع الخالي من الظلم والتعسف،والسمو بالفقراء وانتشالهم من واقعهم المأساوي بتوفير الحياة الحرة الكريمة لهم،فكان قانون الإصلاح الزراعي الشهير فاتحة خير للعراق الجديد، فقد حد من إمكانيات القوى المستغلة، من ملاكين وأقطاعين ومرابين،في سرقة قوت الفقراء واستغلال جهدهم،وأستطاع من خلاله مئات الألوف من الفلاحين أن يمتلكوا أرضا، يستثمرون غلتها من أجل البقاء على قيد الحياة،بعد أن كانت معظم الأراضي الزراعية بيد حفنة من الإقطاعيين ورؤساء العشائر الموالين للاحتلال البريطاني،ممن استحوذوا عليها عن طريق المنحة ،ثمنا بخسا لمواقفهم المهادنة للاحتلال،ووقوفهم ضد أماني شعبهم في التحرر

والتخلص من الحكم الاستعماري البغيض،ولمواقفهم الخيانية في ثورة العشرين،فكانت الأرض الزراعية ملك لعدد يسير كانوا يستحوذون على أكثر من ٨٥%من الأراضي الصالحة للزراعة،فيما يعيش الملايين تحت خط الفقر،أو أجراء أشبه بالأقنان،يعملون دون أن يتمكنوا من تأمين لقمة العيش،لذلك أضطر مئات الألوف إلى ترك الريف والهجرة إلى المدينة فرارا من جور الملاكين والإقطاعيين،فكان أن أخذ منهم ما زاد عن حاجتهم ووزع على ملايين الفلاحين.

وكان لتشريع قانون الأحوال الشخصية الرقم ١٨٨ في ٢٨ تموز١٩٥٩ أثره المباشر،فقد دعا لتحرير المرأة،ومساواها بالرجل في الحقوق والواجبات، وخلف ردة فعل كبيرة من القوى التي ساءها هذا التطور،وحد من إمكانياها في الاستفادة من التشريعات الاجتماعية الجائرة التي كان يروج لها البعض،وأدت إلى غمط حقوق المرأة،رغم أن الكثير من تلك القوانين كانت تستند للأعراف الاجتماعية والقبلية،ولكنها تصب في صالح بعض القوى، التي استفادت من الجهل والتخلف الذي عليه المجتمع فحاولت تكريسه والإبقاء عليه،لما يضمن لها من حياة لاهية عابثة،وقد أعتبره رجال الدين المتحجرين مخالفا للشريعة الإسلامية،مثل مسألة تعدد الزوجات،ومنع الزواج بأكثر من واحدة، إلا بشروط محددة والطلاق والإرث حيث أصبح للمرأة مثل الرجل،الحق بطلب الطلاق والتساوي بالإرث،وقد يكون معهم الحق بالإرث فقط لوجود النص القرآني، ولكنه جاء ردا على التشريعات المستندة لفقهاء متأخرين،حرموا المرأة من أي حق بالإرث في الأراضي الزراعية،مجاراة لسلطة الإقطاع ذات الارتباط الصميمي برجال الدين، وكذلك الزواج بأكثر من واحدة لعدم تطبيق الشرط الأساس وهو العدالة،التي لا يستطيع توفيرها هؤلاء،وأدت إلى خراب اجتماعي كبير.

وكان القانون يحد من هيمنة رجال الدين في عقد القران،الذي كان يجري بعيدا عن المحاكم الشرعية،وتستغل فيه المرأة أبشع استغلال،حيث يكون الطلاق والزواج غيابيا،ولا يشترط حضور الطرفين المتعاقدين،كما هو الحال في العقود،فرجل الدين ليس بحاجة لموافقة المرأة في زواجها أو طلاقها،وكثيرا ما تزوج رجال في أرذل العمر من فتيات بعمر الورود،قد لا تتجاوز أعمارهن الرابعة عشرة،وإذا طلقت المرأة فلا حق لها بالنفقة أو مؤخر الصداق،أو أي حق فرضته الشريعة،بل كان لرجل الدين مطلق الحق بالتصرف حتى إذا كان خارج الشريعة الإسلامية،والكثير من الزيجات في المدن والأرياف العراقية،لا

تخضع للشريعة الإسلامية،بقدر خضوعها لمدى استفادة رجل الدين منها،ويتجلى التناقض في موقف رجل الدين من المرأة،فقد كان يساير الرأي الشعبي المبني على العادات والتقاليد الجاهلية،التي نهى عنها الإسلام،بل كرس رجل الدين جهده واجتهاده لإرضاء سكان الريف المؤمنين بالعادات البدوية، وكانت مواقفه مبنية على أرضاء هؤلاء بكل صورة، حتى لو خالفت الشرع،لأنهم الأساس لسلطته الزمنية،وبواسطتهم يستطيع الهيمنة والتحكم حتى بمن يخالفه من رجال الدين، حيث لاحظنا أن بعض الزعماء الدينيين يستعينون برجال العشائر في تصفية خصومهم،كما حدث في النجف في القرن الثالث عشر الهجري، عندما أستعدى أحد المراجع، احد الأشقياء المتهورين لقتل سادن الحضرة الحيدرية،الذي كان يتحكم برجال الدين،ويسيرهم كما يريد،ويحد من سلطتهم في المدينة،أو على زعماء القبائل، مما مهد له أن يكون الزعيم بلا منازع في السيطرة والهيمنة على مقدرات البلاد،،لذلك نلاحظ أن رجال الدين لا يتورعون عن تطويع الدين لبسط سيطرتهم،ومد نفوذهم، وإرضاء العامة تجلى ذلك في غمط حقوق المرأة، وتهميش دورها في الحياة وبناء الأسرة، فأعطى للرجل حق التصرف بها وكأنها سلعة أو بضاعة أو خادمة لديه، بل وضعوا بعض الروايات عن لسان الأئمة،تدعوا لامتهان المرأة وإذلالها وتكبيل حريتها، ومعاملتها بصورة بعيدة عن الإنسانية والدين.

والملاحظ أن تعامل بعض رجال الدين مع نسائهم يختلف اختلافا جذريا عما يدعون إليه الناس،أو يجارون الناس على العمل به،فزوجة رجل الدين تحظى بمكانة مرموقة في نفسه،وتحل في المكان الأرفع من تفكيره، بل لعل الكثير منهم يقدمون الخدمات لنسائهم بما لا يستطيع الرجل الغربي تقديم جزء منه لزوجته، فهم يوفرون لخدمتها العبيد الوصائف، فترى بيوت هؤلاء زاخرة بالخدم والخادمات للقيام بأعمال الخدمة المنزلية،حتى تتفرغ الزوجة لتوفير وسائل الترفيه الخاصة لزوجها،وهن أشبه بسيدات البلاط العباسي في الرفاهية وسعة العيش والسيطرة على مقاليد الأمور،ولهن الرأي في الكثير من الأحداث العامة والخاصة،ويحركن الأمور من وراء ستار، وهم بهذا يظهرون للناس بشيء مغاير لواقعهم الحقيقي، أو ما هم عليه فعلا في حياتهم الخاصة، سواء في المأكل أو الملبس أو طبيعة التعامل، بل أن الكثير من نسائهم وبناتهم، يملكن من الأموال والقصور، ما لا يخطر في بال، وقد ذكر المرحوم جعفر الخليلي في كتابه هكذا عرفتهم، صور كثيرة عن حياتهم، وأسلوب معيشتهم،والدلال الذي يعاملون به عوائلهم، ومما ذكره،عندما أراد عدد من

المتنورين فتح مدرسة للبنات في مدينة النجف،ثارت ثائرة رجال الدين،واعتبروا ذلك من الكبائر التي يحرمها الشارع المقدس،وأن تعليم البنات دعوة إباحية منافية للأخلاق،فأستقر رأي الدولة آنذاك على فتح إعدادية لبنات الموظفين في الكوفة،ولكن الغريب في الأمر أن بنات المعارضين من العلماء كن من أوائل الدارسات فيها،وقيل وربما هي نكتة، أن أحدهم سأل رجل دين عن هذا التناقض بين القول والعمل،قال نحن مثل الأطباء نصف الدواء، ولسنا ملزمين بتناوله.

ويعتقد الكثيرون أن الشيوعيين وحدهم وراء أقرار القانون،لمناصرتهم المرأة ومطالبتهم بحقوقها،في الوقت الذي كانت الكثير من القوى التقدمية تهدف في برامجها إلى تشريعات تقدمية لصالح المرأة،وقد ساهمت في أعداده ودعمه،ومما يستحق الفخر فأن القانون كان قفزة في القوانين الشخصية،لا يمكن تقبله في تلك المرحلة بسبب انعدام الوعي والجهل المطبق،وأن العجالة في أقراره،دون التمهيد له،وعدم طرحه للنقاش الشعبي،كان وراء الحركة المضادة له،والأصوات الناشزة التي سعت لإجهاضه،وحاربته بما تمتلك من قوة وإمكانيات،وكان لزعيم البلاد أثره في تشريع القانون وإقراره،لما يحمل في قلبه من أكبار للمرأة وما يشعر به من معاناتها في مجتمعاتنا المتخلفة،لمعايشته للطبقات الفقيرة،واختلاطه بالمجتمع العراقي عن قرب،ومعرفته التامة بما نال المرأة من عنت واضطهاد،وبسبب انحداره من أسرة متوسطة الحال،وسكنه في مناطق شعبية،شاهد فيها الكثير من النماذج والصور التي عاشتها المرأة العراقية تلك السنين،وتذكر الفقيدة الدكتورة نزيهة الدليمي وزيرة البلديات في العهد الجمهوري،إن الزعيم كان أكثر حماسا وإصرارا على تشريع القانون مني ،أنا المرأة الوحيدة في مجلس الوزراء،وقد كنت أخشى ردة الفعل العنيفة لبعض الفئات التي تعارض إصدار هذا القانون، ليس لسبب ديني أو تهذيبي،وإنما لوضع العراقيل بوجه الثورة وإيقاف تقدمها.

قانون العمل: وأصدرت الثورة قانون العمل والضمان الاجتماعي للعمال،حددت بموجبه ساعات العمل،وصندوق الضمان الاجتماعي للعمال، وغيرها من الأمور التي رفعت من مستوى العامل العراقي،مما أثر على الطبقة البرجوازية وأصحاب المعامل،وسلبها الكثير من الامتيازات الممنوحة لها من الحكم الملكي العميل، وما يربط هؤلاء من علاقات متميزة مع التكتلات الدينية، وأهداف مشتركة بينت على أساس المصالح المتبادلة للطرفين،وما يجمعهم من قاسم مشترك، يعتمد على الاستفادة القصوى من الإيرادات

المالية للصناعيين والتجار،مقابل تشريع النصوص الداعية إلى أبقاء الاستغلال،وإعطاءه صفة شرعية،وتقنين الشريعة بما يخدم الرأسماليين، في شراكة مفضوحة،بنيت على أساس المنافع الشخصية،والتحالف الطبقي بين الفقهاء والمستغلين،لذلك شكل القانون ضربة قاصمة لمصالح أصحاب الشركات ،وانعكس تأثيره على رجال الدين المستفيدين من الاستغلال والهيمنة الرأسمالية، فالفقهاء لم يضعوا حدا للملكية الخاصة،أو يشرعوا ما يمنع الاستغلال، ويدعو للعدالة في توزيع الأرباح،وأقروا أحقية المستغلين بامتصاص دماء الفقراء لقاء المنفعة المتبادلة بين المشرع وصاحب العمل،لذلك رأى رجال الدين في هذا القانون تعارضا مع مصالحهم، وتحجيما لدورهم في الحياة العامة،بقطع المصدر الأساسي لتمويلهم، وهو ما يحصلون عليه من التجار والصناعيين والملاكين، وبالتالي لا مصلحة لهم في رفع المستوى ألمعاشي للعامل، أو تحسين أوضاع الفلاح، وكان موقفهم من القانون سلبيا،لتأثيره على مصادر تمويلهم.

كل هذه الأمور وأمور أخرى،لعل من أهمها الدور الكبير للحزب الشيوعي العراقي، وفاعليته المتميزة في الشارع السياسي،وقيادته للجماهير للمطالبة بحقوقها المشروعة، وانحسار دور الكثير من الجهات المؤثرة في المجتمع،بعد بيان زيفها وزيف شعاراتها، وزوال تأثيرها بعد أن كانت صاحبة القرار والتأثير على الجماهير، بأطروحاتها المتخلفة التي لا تنسجم والتطور الذي وصل إليه العالم في العصر الحديث، وكان لتحرك القوى الرجعية المرتبطة بدوائر النفوذ الاستعماري، وما حاكته من مؤامرات ودسائس لتشويه الصورة الزاهية للحزب الشيوعي، ودوره في قيادة الجماهير،والتفافها حوله،فقد ذكر حسن العلوي، العضو في حزب البعث، ذكر في كتابه (العراق دولة المنظمة السرية) الأدوار التي مر بها البعث وسيطرة المنظمة السرية المرتبطة بجهات خارجية،مما مكنها من تغيير سياسته والعمل ضد الأماني والتطلعات الشعبية،فقد ذكر الكثير مما كان يفعله أعضاء البعث من أجل تشويه صورة الحزب الشيوعي في الأوساط العراقية، في محاولة لتحجيم دوره وإثارة البسطاء عليه،فقد كان البعثيون يمزقون المصاحف ويقدمون الدعاوى للمحاكم العراقية بالادعاء أن الشيوعيين يقومون بتمزيقها، وأن فلان قد مزق المصحف وهو عضو في الحزب الشيوعي، فتقوم الشرطة بإحالته إلى المحكمة المختصة التي تستدعي شهود الإثبات وهم من البعثيين أيضا،ويشهدون أمامها بأن فلاناً قد مزق المصحف، فتصدر المحكمة المتواطئة أصلا مع هؤلاء حكمها بالسجن،فيقوم البعثيين المؤمنين بالله واليوم الآخر بنشر

قرار المحكمة في صحفهم الصفراء،ويرفعون عقيرتهم بالدفاع عن الدين الحنيف والشريعة السمحاء.وكان لهم دورهم في إشاعة هذه التخرصات والأراجيف ،ونشرت الصحف الكثير من القرارات الصادرة من المحاكم في صفحاتها الأولى،مما أثار حفيظة رجال الدين،أصحاب المواقف المسبقة من الحزب،والمتواطئين معهم،وإثارة الجماهير البسيطة والساذجة عليه.

كذلك قام أصحاب الرسالة الخالدة،ومن مالئهم من القوى الرجعية بنشر الصور الكاريكاتورية لبعض الرموز الدينية ،على أشكال الحيوانات،مدعين أن الشيوعيين وراء هذه الأعمال في أخراج مهلهل لمسرحية لا يمكن أن يصدقها ذو عقل سليم،وقد أمتلآت الجدران والشوارع بأمثال هذه الصور،مما أثار بعض رجال الدين على الحزب الشيوعي ومؤيديه،واندفعوا بعلم أو بدون علم إلى اتخاذ مواقف سلبية من الحزب،وقد توجه نفر ضال من حثالات العهد الملكي ومن مالئهم من البعثيين ودعاة القومية إلى السيد الحكيم"رحمه الله" بسوآل عن الشيوعية وموقف الدين منها،وأن النظرية الشيوعية قائمة على إنكار الأديان،وأن صاحب النظرية يقول"الدين أفيون الشعوب"وهي الكلمة التي طافت بأذهان جميع أعداء الشيوعية وروجوا لها بين البسطاء،وأن جل علماء الدين لم يقرئوا النظرية الماركسية أو يطلعوا على دقائقها وكانت السلطة قد أدارت وجهها للقوى الشريفة وبدأت بمغازلة الرجعيين،فاهتبلت فرصة ممن يحاولون الانقضاض على الثورة لضرب الحزب الشيوعي والتأثير على جماهيريته،فصدرت الفتوى المعروفة في أوائل ١٩٦٠، وزامن الفتوى مظاهرات حاشدة من البعثيين والرجعيين والمأجورين لتأييدها،وقادها بجدارة أذناب الإقطاع والشراذم الرجعية والعناصر البعثية المتسترة بأغطية القومية العربية المهلهلة والمرتدين لأردية الدين،والمتضررين من الثورة من أذناب العهد المباد.

وقد رافق هذه الفتوى تجنيد عناصر ارتدت ملابس الدين لتمرير الفتوى بدعم وإسناد من جهات خارجية ضخت الأموال الطائلة لهؤلاء،من الروزخونية الذين يتاجرون بالدين لا أيمانا به ولكن لجني الأموال من الناس تحت ذريعة البكاء على شهداء الطف ورجال الثورة الحسينية،لقد أشاع هؤلاء المضللون بأن الشيوعية تعني إشاعة الفساد،وهي ذات التهمة التي تلصق بكل الحركات الثورية الداعية لتخليص البشر من الاستغلال،وسبق لخلفاء بني أمية وبني العباس والعثمانيين وغيرهم من مدعي الخلافة أشاعتها ضد هذه

الحركات،واكبر دليل ما الصق بثورة القرامطة التحررية التي أسست لنظام اشتراكي ليس له نظير في التاريخ،وإشاعة الأموال بين الجماهير الشعبية،وأنشـــأت جمهوريتها التي كانت مثال للعدالة الإنسانية،وما كان من خلفاء بني العباس في شن الهجمات المتتالية عليها حتى إسقاطها بعد حروب استمرت عدة عقود،وأشيع عنهم أنهم يشيعون النساء ،ويهاجمون الحجاج رغم بطلان هذه الدعاوى وزيفها ،لأن نظامهم الاقتصادي جعلهم قبلة للشعوب الرازحة تحت التسلط والهيمنة المقرفة للعباسيين،ومن الأراجيف التي أشاعها هؤلاء أن الشيوعية تدعوا لهدم الأضرحة المقدسة ودور العبادة وهو ما لم يحدث في يوم من الأيام،رغم أن هذه الأطراف نفسها مارست هذه الأعمال بعد أن تهيأ لها الإمساك بزمام السلطة وقامت بهدم مراقد الأئمة والجوامع والحسينيات ودور العبادة الأخرى.

وقد عارضها الكثيرين من رجال الدين ووقفوا بالضد منها وقد فشلت تلك الحملة رغم التأييد الذي حظت به من السلطة آنذاك ،والرعاية الخاصة من إذاعات دول الجوار ووسائل أعلامهم،وما سخر لها من أبواق مأجورة،ولم ينسحب جرائها أي من الشيوعيين سوى بعض المنتسبين ممن انتموا للحزب لمآرب خاصة،ولم ترسخ الفكرة في عقولهم وهؤلاء يشكلون نسبة بسيطة لا تتجاوز ال٥% من أعضاء الحزب،وظل الحزب متماسكا ولم ينفرط عقد مؤيديه وأنصاره رغم التقاليد الدينية والمذهبية وتأييدهم لما يصدر عن رجال الدين،وقد ذكر العلوي في كتابه آنف الذكر أن البعثيين قاموا بطبع آلاف النسخ من هذه الفتوى وتوزيعها في مختلف المدن العراقية ،وكانوا يرفعون الفتوى بيد وصورة المفتي باليد الأخرى وتحولوا بين ليلة وضحاها من علمانيين إلى إسلاميين يروجون لفتاوى رجال الدين بما يخدم مصالحهم وصراعهم مع الحزب الشيوعي،وقد ساعدت الفتوى علي تحجيم دور الحزب،مما أفسح لهم في المجال للعمل منفردين في الساحة العراقية ،ومكن لهم الوثوب على السلطة واستلامها في ٨/شباط/١٩٦٣. وقد كوفيء رجال الدين على تلك الفتوى من البعثيين مكافئة مجزية إذ قام هؤلاء بعد استلامهم للسلطة باستعمال الإبادة الجماعية للجهات الدينية التي يعلمون خطرها ونفوذها،وكان ما كان من إعدامات بالجملة لأبناء رجال الدين واغتيالات لكبارهم.

لقد أمتنع عن تأييد الفتوى كبار رجال الدين،من الذين رفضوا تمزيق وحدة الشعب العراقي والدخول في التراع السياسي،وإقحام المؤسسة الدينية طرفا في الصراع الدائر بين الأحزاب السياسية،أو بين ثورة تموز والامبريالية العالمية التي تحاول بمختلف الذرائع والسبل

إسقاطها والقضاء عليها،فقد أصدر المرجع الديني السيد القائيني فتواه الشهيرة التي يقول فيها"أن الشيوعية ليست كفرا أو ألحادا ،ويجب أن يستفيد منها الإسلام كما استفاد من فلسفة أرسطو وأفلاطون"،وأمتنع العلامة الحجة الشيخ حسن الخاقاني - الذي كان يلقب "أبو ذر "زمانه لزهده وورعه وتقواه وامتناعه عن أكل المال العام- عن تأييد الفتوى وأعتبرها فتنة هدفها أذكاء نار الفرقة بين أبناء الشعب،كذلك كان للعلامة المجدد الشيخ على كاشف الغطاء موقفه الرافض لها واعتبارها ذات دوافع سياسية ومرحلية غير خافية على الكثير من العلماء المتنورين،ونشرت في حينها الكثير من الردود لأعلام العلماء، رافضين تكفير المسلم لسبب سياسي،فيما أمتنع العلامة الكبير السيد سعيد الحكيم عن أذاعتها في البصرة التي كانت تحت مرجعيته معتبرا إياها فتنة وقى الله المؤمنين شرها،و كان المرجع الكبير السيد حسين الحمامي الذي يعتبر الأعلم في زمانه وعرف بين العلماء بالنظرة التقدمية الرافضة للكثير مما يتعارض والعقل،قد رفضها رفضاً قاطعاً وسعى لنقضها،مما عرضه إلى الكثير من المخاطر في حينه،ودفع أولى الأمر آنذاك لرفض دفنه في مقبرته الكائنة داخل الصحن الشريف.

وفي معرض الرد على ما قيل أنه السبب وراء الفتوى،وما أستند إليه البعض في مقولة (ماركس) "الدين أفيون الشعوب" فأن اجتزاء الجملة من موقعها جعل الآخرين يقعون في الفخ الذي نصب لهم لأنهم يجهلون اللغات الأجنبية و لم يطلعوا على أي مصدر من مصادر الفلسفة الماركسية،فهذا النص اليتيم لا يختلف عن فحوى القصة المعروفة عن آية تحريم الخمر،حيث ورد في الذكر الحكيم،لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى" فيما أتخذ منها البعض حجة في عدم إتيان الصلاة باجتزاء"لا تقربوا الصلاة"دون تكملتها وأنتم سكارى، وقد قال الشاعر:

ما قال ربك ويـــل للـــذي شـــربوا   بـــل قـــال ربـــك ويـــل للمصـــلينا

أن المقطع الذي وردت فيه هذه المقولة الخالدة،كان ينظر للدين نظرة تقديس وإجلال لا كما صوره الأدعياء البعثيين والمأفونين القوميين والأراذل الرجعيين،بأنه مثلبة للدين،والنص الأصلي كما في الترجمة العربية كان،أن الدين هو الروح في عالم بلا روح، وهو القلب لعالم بلا قلب، أنه أفيون الشعب،والفرق بين الشعب والشعوب يعرفه علماء

اللغة وأصحاب الكلام، وما هو الفرق بين العام والخاص والتحديد والامتداد،ولكن هكذا كانت الأساليب الخبيثة المتبعة تلك الأيام في دهاليز السياسة وما أتبع المعسكر الرأسمالي من أساليب في الضحك على البسطاء والسذج،وحتى لو سرنا بعيدا مع هؤلاء ونزلنا لمستواهم البائس، ونحونا في تفسيرها تفسيرا عقليا بعيدا عن النظرات المسبقة،فأن الوقت الذي قيلت فيه والمكان الذي صدرت منه،كأن أقل ما يقال فيه هذه الكلمة البسيطة،وما قامت به الكنيسة في ذلك العصر من هيمنة مقرفة على مقدرات الجماهير في أوربا، وبسط سيطرتها على مفاصل الحياة،وهيمنتها على مصادر الإنتاج، واكتنازها الأموال الطائلة، مما جعل الناس تعيش في فقر مدقع، فيما يعيش رجال الدين في غنى فاحش،وهو ما تمجه الأعراف الإنسانية والأديان السماوية والنظريات الأرضية،التي تدعوا للمساواة وتحسين المستوى ألمعاشي للشعوب، وقد جعل هؤلاء من الدين ألعوبة ومهزلة ووسيلة للهيمنة المطلقة،حتى وصلت الحال في المغرب إلى بيع القصور والأراضي في الجنة التي كانوا يعتقدون أنهم ملاكها، ولهم الحق بتوزيعها لمن يدفع ثمنها،ووضعوا تسعير للأراضي حسب المساحة والبعد والقرب من الشوارع العامة ومصادر المياه، وحصلوا على الأموال الطائلة التي لا تدركها الأذهان،فماذا يكون دور المصلح الاجتماعي الذي يحاول تغيير الواقع،هل يسكت عن هذه المهازل ويصم أذنيه عن هذه الخرافات والأباطيل التي ما أنزل الله بها من سلطان، أم يفضحهم وينشر غسيلهم،وهل في تعاليم السماء ما يبيح لحفنة من المغامرين الاستحواذ على الأموال واللعب بمقدرات العباد،وأن يعيش نفر ضئيل على حساب الملايين من الحفاة الجياع.

وليس من الهين تكفير المسلم، لأن الإسلام هو النطق بالشهادتين ومن نطق بها صار مسلما،ولا يعلم ما في القلوب إلا الله،والقرآن الكريم والأحاديث النبوية زاخرة بما يؤيد ما ذهبنا إليه،لذلك ليس سهلا تكفير المسلم،لأن الدين علاقة روحية بين الله والإنسان،وليس لأحد التدخل بها،أو يكون وسيطا بين الإنسان وربه،ولكن المصالح الذاتية تدفع لتجاوز الحدود المرسومة.

رسالة من شيوعي إلى السيد هاني فحص

• محمد علي مقلد



حين أناديك مولانا تخرج(نا) الجماعة بقوة لياقات تعلمناها في مخاطبة رجل الدين، ولا أقولها في العادة لكل رجل دين. أما بعد رسالتك الموجهة إلى الشيوعيين، والمنشورة في جريدة (السفير ٢٠/٦/٢٠٠٣) فأنت بحق مولانا جميعا، نحن الحريصين على وحدة الوطن، لا على وحدة الحزب الشيوعي وحده، ولا على وحدة كل حزب بمفرده، لأنك على حق في أن منطق التجزئة والشرذمة والتفتيت، الذي يكون بمثابة النهج في معالجة الجزء، يصير نهجا في معالجة الكل.

مولانا في الوطنية من يضع وحدة الوطن معيارا لكل سلوك سياسي في ظل هجمة النظام المعولم التي تهدد وحدة الأوطان في كل مكان على الكرة الأرضية، وتقلص هامش حق الإنسان، كل إنسان، في ممارسة السياسة، وفي ظل الفروع المحلية لهذه الهجمة، العاملة بلا كلل على إبعاد الناس عن السياسة، بل على تجهيلهم السياسي، ليتسنى لها شرذمة المواطنين وشق صفوفهم وإعادتهم إلى حظائر الأفخاذ

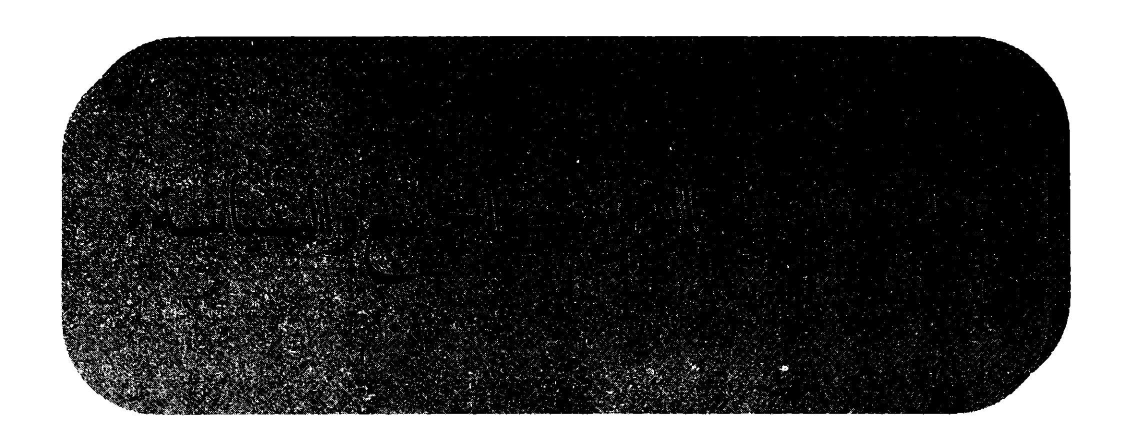
والبطون والشلل الحزبية والمذهبية، وإلى مستنقع العصبيات المحلية التي تغذيها محاصصات السادة وتشحنها وتوظفها سلاحا للتفرقة، على حساب مصلحة الوطن.

مولانا في الديموقراطية أيضا من تبدأ الديموقراطية عنده من حيث ينبغي لها أن تبدأ، من الاعتراف بالرأي الآخر. ذلك أن تقاليد الزعم الديموقراطي في وطننا وفي بلاد العرب زيفت بما فيه الكفاية العلاقات السياسية بين الأفراد والجماعات حين استبعدت من قاموس ممارستها كل معنى لاحترام الرأي الآخر، وعلبت صناديق الاقتراع، فوق كونها علبا، ثم جعلتها آلة لصنع اللوائح المعدة سلفا والنتائج المعدة سلفا والرأي العام المعد سلفا، والارقام المعروفة سلفا: ٩٩ في المئة أو ما يعادلها قهرا للرأي الآخر أو إلغاء له، بكل الوسائل المتاحة والمبتكرة، بالتخوين والتكفير والسجن والنفي إن لم يتيسر الاغتيال.

أن يعلن رجل دين حرصه على بقاء الحزب الشيوعي موحدا هو استعادة لتراث من العلاقات الودودة بين رجال الدين وحركة النضال التقدمي، كانت قد بدأت مع رجال دين كبار تخرجت من بيوتهم أجيال من المناضلين التقدميين والشيوعيين، وهو ينم عن رحابة في الفكر السياسي ما أحوجنا إليها بعد الانهيارات والمصائر المهددة. وإذا كان هذا التراث قد تعرض للانقطاع في مرحلة من الزمن فلأن كلا من طرفي العلاقة يتحمل قسطا من المسؤولية في ذلك، وفي الحالتين كانت الأصولية، الدينية والماركسية، مصدر التشوش.

مولانا في السياسة من يقرأ جيدا ما استجد في هذا العالم في ظل العولمة والأحادية القطبية، حيث غدا التمييز بين اليمين واليسار أمرا ملتبسا، وبات من الضروري أن يعاد النظر بآليات النضال الوطني والقومي والطبقي، وبآليات تشكل الأحزاب وبرامجها وأيديولوجياتها، من أجل قيام حركة مناهضة للامبريالية تجمع في صفوفها أوسع أوساط المتضررين من تسلط الاقتصاد على السياسة والسياسة على الثقافة. ربما بسبب ذلك باتت مهمة ثورية بامتياز المحافظة على وحدة الوطن في مواجهة مخططات التجزئة ومخاطر الحروب الأهلية، ومثلها السعي الدؤوب لتجديد الأطر الحزبية والحفاظ عليها موحدة، لا سيما في حالة الحزب الشيوعي الذي يشكل انتشاره في كل الطوائف والمناطق والطبقات ضمانة للحفاظ على وحدة الوطن.

أصالة الانتماء إلى التنوع هي اصالة الانتماء إلى دمعة سخية ذرفتها البارحة على كربلاء الغزو الأميركي على العراق، وإلى دعوة حارة لبناء أنظمة ديموقراطية علمانية على امتداد الوطن العربي. لكن العلمانية ثورة لن تنجح من غير دور فاعل يضطلع به رجال دين متنورون من أمثال سيد الكلام، السيد هاني فحص.



• معمر عطوي

رؤية نقدية من منطلق ماركسي

ما بين الطبعتين الأولى والثانية (١٩٨٦ــ٢٠٠٧) من كتاب مصطفى التواتي «التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام»، حصلت تحوّلات هائلة في العالم، من سقوط الاتحاد السوفياتي إلى نشوء نزاعات دينيّة وطائفية في أكثر من بلد في العالم، إلى تطوّر حركات الإسلام السياسي وصناعة تاريخ جديد أصبح يُعرَف بـــ«ما بعد ١١ أيلول». هذه التحوّلات دفعت الكاتب إلى إصدار طبعته الجديدة عن دار الفارابي في بيروت، ودار «أنيب» في الجزائر، مزيدة ومنقّحة، تحاكي المرحلة. إذ يرى الكاتب هنا أنّ كلّ الأحداث التي ظهرت في العالم «أعطت لموضوع هذا الكتاب أهميّة خاصّة، إذ أعادت مفهوم التعبير الديني عن الصراعات الاجتماعية على المستوى الدولي بين الشعوب الفقيرة». يبدأ التوّاتي أطروحته من منطلقات إيديولوجية ماركسية ليُحاكم الدين .لهذا حمل الفصل الأوّل عنوان: «المسألة الدينية لدى ماركس وأنجلز ولينين»، مشيراً إلى أنّ الماركسية تتكّون من ٣ مستويات مترابطة ومتمايزة في آن واحد، إذ هي في الوقت نفسه فلسفة (نظرة معيّنة إلى الكون) وعلم (للتحليل الاجتماعي) وسياسة (للعمل على تغيير الواقع وعدم الاكتفاء بتفسيره).

ويرى الكاتب هنا أنّ عدم التمييز بين هذه المستويات، وعدم فهم كيفية التمفصل والترابط بينها، لعبا دوراً في تشويه موقف الماركسية من المسألة الدينية، مناقشاً في هذا المجال مقولة الفيلسوف الألماني كارل ماركس: «الدين أفيون الشعوب».

والهدف هنا واضح عند الكاتب في التعاطي مع الدين، لا من منطلق الدور الاجتماعي للدين وأهميته في تنظيم مجموعات بشرية تؤمن به، بل ليتجاوز تلك الصورة الطقوسية والميتافيزيقية إلى نواحٍ عملية تمسُّ حياة الإنسان وتعاملاته الاجتماعية والتجارية والسياسية وغيرها.

وفي محاولة لتبرئة الماركسية من إرساء النقد التهفيتي للدين، يستشهد الكاتب بمقولة لماركس جاء فيها: «إنّك إذا حوّلت الدين إلى نظرية في الحقوق، ستجعل الدين نفسه ضرباً من الفلسفة». وُفِّق الكاتب في اجتراح منهجية موضوعية، تعامل من خلالها مع الدين كمعطى اجتماعي فلسفي يستحقّ الدراسة، منتقداً «أصحاب النظرة الدوغمائية من المنتسبين إلى الماركسية نفسها... الذين يتماهون مع المتديّنين من جهة معاكسة في فهم واحد للموقف الماركسي من مقولة» الدين أفيون الشعوب.

ويخلص الكاتب من خلال تحليل فلسفي مُطعَّم بآراء فلاسفة وعلماء اجتماع ومفكّرين معروفين، إلى أنّ «نقد الدين ليس بدعة ماركسية، لكنه كان عنصراً أساسيّاً في الفلسفة المادية الكلاسيكية ما قبل ماركس، ودعامة جوهرية للفكر البورجوازي عموماً في حربه مع الإقطاع، الذي يُعدّ الدين من أهم دعائمه الإيديولوجية.

ثمة عناوين عديدة لفصول هذا الكتاب لا يمكن مناقشتها في هذه العجالة، لعلّ أهمّها: المجتمع العلماني، وتفكّك النظام القبلي، وصحوة الوعي القومي لدى العرب، والإسلام ثورة من؟ إضافة إلى المسلمين والإسلام، وقراءة النص الديني وآلياتها في الفكر الأصولي المعاصر.

موقف الشيوعية من الدين

حوار مجلة الموسم مع الاستاذ عبد الرزاق الصافي

ـــ أخ عبد الرزاق هناك من يقول ان الحزب الشيوعي العراقي جرى زرعه في العراق من قبل أجانب ، وعلى أساس أنه فكر مستورد ، غير نابع من تربة الوطن .فهل لكم أن تحدثونا عن نشأة الحزب الشيوعي ؟

١٠ الحديث عن "الفكر المستورد"، والذي يتعارض مع ما تعارف عليه مجتمع ما، أو يتعارض مع الفكر الذي تروجه وتستند إليه طبقة اجتماعية ، أو فئة معينة لادامة حكمها واستغلالها للآخرين والتمتع بالامتيازات ، رغم كونها أقلية وعلى حساب الأكثرية ، ليس بالأمر الجديد ، ولا هو خاص بالحركة الشيوعية في العراق. فحتى الأديان السماوية جوبهت بالرفض عند ظهورها ، على اعتبار انها بدع تناقض "ما جاء به أباؤنا واجدادنا" كما كان يقول معارضوها ، ومضطهدوا دعائها الأول وانصارهم المخلصين، الذين كانوا يبشرون بالفكر الجديد .

وقد اضطهد رائد العقلنة في الفكر الاسلامي ابن رشد وجرى حرق كتبه لأنه كان من انصار التوفيق بين المعقول والمنقول. وتأويل المنقول اذا ما تعارض مع المعقول. وأهتم بفلسفة ارسطو وفكره الذي اعتبر "فكراً مستورداً" وكتب الغزالي ضده كتاب "تهافت الفلاسفة" الذي رد عليه ابن رشد بكتابه الشهير "تهافت التهافت".

وهكذا هو الأمر مع فكرة الاشتراكية التي هي تجسيد للطموح نحو العدالة الاجتماعية التي دعت إليها الأديان .ألم تقل الآية القرانية الكريمة "ونريد ان نمنّ على الذين

استضعفوا في الأرض ؟ ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين"؟ فمن هم المستضعفون ؟ أليسوا هم الكادحين ، المنتجين للخبرات المادية والعاملين لخير المجتمع من عمال وفلاحين وكسبة وحرفيين وكل شغيلة اليد والفكر ؟

ألم يقل الامام علي بن أبي طالب عليه السلام "ما اغتنى غني إلا بفقر فقير"؟ مجسداً بمقولته هذه وجود الاستغلال. وألم يقل "كاد الفقر أن يكون كفراً"؟ مما يعني وجوب مكافحة الفقر والغائه من حياة البشر ــ كل البشر ــ وتحقيق العدالة الاجتماعية.

وماذا تمثل فكرة "المهدي المنتظر" الموجودة في كل الديانات تقريباً بتسميات أخرى ؟ هذا الذي "سيملأ الأرض عدلاً وخيراً ، بعد أن ملئت ظلماً وجوراً"، ان لم تكن تمثل طموح البشرية الى مجتمع العدالة الاجتماعية الذي لا استغلال فيه، ولا فقر، ولا تمييز طبقي أو عرقي أو ديني او طائفي.

ان كل ما فعله الفكر الاشتراكي الحديث الذي صاغه ماركس وانجلز في القرن التاسع عشر هو بتبيان امكانية تحقيق هذا الحلم النبيل للانسانية ، منذ أقدم عصورها، في عصرنا الراهن ، استناداً الى ما توصل اليه البشر من امكانيات علمية وتكنولوجية.

هذا الفكر الذي نشأ في اوربا ، باعتبارها القارة الأكثر تطوراً ، وطاقات علمية ، لم يعد ملك منتجين فقط ، بل صار ملكاً لكل من يقبله ، ويسعى لنشره، ومستعد لتقديم الجهد والتضحيات التي يتطلبها ذلك.

ووجد في العراق من المثقفين من تأثّر بهذا الفكر ، وكان في طليعة هؤلاء المتأثرين بالفكر الماركسي:

حسين الرحال ومحمود احمد السيد وعبد الله جدوع وآخرون .واقدم هؤلاء على اصدار مجلة شهرية في العام١٩٢٤ سموها "الصحيفة". وكان اول مقال افتتاحي فيها يجسد جوهر فكرهم اذ كان بعنوان "التطور ناموس عام". ودعت الصحيفة الى تحقيق التطور في العراق بالاستفادة من منجزات العلوم للحاق بالعالم المتقدم. وذلك في ظل الاستقلال والديمقراطية.

غير ان الحكومة الملكية الخاضعة لتوجيهات سلطات الانتداب البريطاني عطلت الصحيفة. وقام هؤلاء ــ محررو الصحيفة ــ بتأسيس نادي يستهدف نفس الاغراض ، غير ان الحكومة سرعان ما اغلقته ومنعتهم من مواصلة العمل.

كان الصراع بين القوى الوطنية وسلطات الانتداب شديداً .وكان الحزب الوطني برئاسة الزعيم الوطني جعفر ابو التمن يتصدر هذه القوى .وضم الحزب الوطني عدداً من

الشبان الوطنيين المخلصين الذين اصبحوا فيما بعد شيوعيين .ومن هؤلاء يوسف سلمان فهد الباني الحقيقي للحزب الشيوعي ، وعاصم فليح اول سكرتير للجنة المركزية للحزب، وعبد القادر السياب وغيرهم.

ومنذ اواخر العشرينات وأوائل الثلاثينات اثبت العمال العراقيون وجودهم في المعارك الوطنية التي خاضها شعبنا من أجل الاستقلال الناجز ، والاضرابات التي قام بها ضد شركة الكهرباء وضد الاجراءات التعسفية التي قامت بها الوزارات العميلة لسلطات الانتداب، وما اعدته من قيود لتكبيل وطننا وشعبنا ، وتأمين مصالح الاستعمار البريطاني، وفي مقدمة هذه القيود واثقلها معاهدة١٩٣٠.

وفي النضالات التي خاضها الشعب تحقق اللقاء بين المثقفين الثوريين الذين يتبنون الفكر الماركسي وحركة العمال النقابية العراقية الوليدة ــ وتشكلت حلقات ماركسية سرية في بغداد والناصرية والبصرة. ونشر فهد اول بيان سري بتوقيع "عامل شيوعي". في بداية الثلاثينات. وجرى تقديمه للمحاكمة بسببه. وعندما خلت الساحة السياسة من التنظيمات الوطنية العلنية المجازة من قبل الحكومة اثر تعطيل الحزب الوطني بقيادة جعفر ابو التمن لاعماله عام١٩٣٣، جرت مداولات بين الحلقات الماركسية لتوحيد نشاطها. وكانت حصيلة هذة المداولات تشكيل منظمة باسم "لجنة مكافحة الاستعمار والاستثمار" في٣٠ اذار (مارس١٩٣٤)، التي تحولت بعد عام من انشائها الى "الحزب الشيوعي العراقي".

ولعل اسم المنظمة وحده يكفي لابراز الطابع الوطني لهذا التنظيم. اذ جعل مهمة مكافحة الاستعمار وتحقيق الاستقلال الناجز في مقدمة اهدافه. وطالب بالغاء القواعد العسكرية البريطانية "وقلع سن الذبان" حيث كانت احدى القواعد العسكرية البريطانية فيه ، والغاء معاهدة١٩٣٠، واطلاق الحريات الديمقراطية ، وتطبيق الدستور ، واعطاء الشعب الكردي في العراق حقوقه القومية ، وتشريع قانون لأنصاف العمال الذين كانوا يعملون من مطلع الشمس حتى مغيبها ، قانون يقضي بتحديد ساعات العمل بثماني ساعات .ومكافحة الاقطاع وتوزيع الاراضي الاميرية على الفلاحين ، اذ كانت هذه الاراضي تشكل٩٠% من الأراضي الزراعية. وكان من جملة الاهداف ايضاً نشر التعليم والاهتمام بصحة الشعب وغير ذلك من المطالب الشعبية.

وهكذا يظهر من هذا العرض السريع ، غير الكامل ، ان الحزب الشيوعي العراقي انبثق من صميم الحركة الوطنية العراقية ليجسد مطامح الغالبية الساحقة من ابناء الشعب ، من عمال وفلاحين وكسبة وحرفيين بصرف النظر عن انتماءاتهم القومية والدينية والطائفية.

وبهذا المعنى كان الحزب ، ولا يزال ، هو الحزب الوحيد الذي يمثل وحدة الشعب العراقي بكل مكوناته القومية والدينية والطائفية .فهو ليس حزباً قومياً للعرب وحدهم او الأفراد أو التركمان أو الآشوريين والكلدان .وهو ليس حزباً دينياً للمسلمين او المسيحيين وليس حزباً يخص طائفة معينة..

وكان من أول نشاطات الحزب دعمه لانتفاضة فلاحية قمعت من قبل الحكومة. وكان وزير الداخلية يومذاك رشيد عالي الكيلاني. وقد جاء الى مقره في الوزارة بعد قمع الانتفاضة ليجد على منضدته بياناً صادراً عن الحزب قيّمه رشيد عالي بشكل صائب قائلاً: "ان هذا البيان اخطر من الانتفاضة".

ولذا كرست الحكومة الملكية، ودوائر منها "التحقيقات الجنائية" التي كان يدبرها الضباط الانجليز ، كل جهودها للقضاء على هذا التنظيم الجديد الذي رأت فيه خطراً كبيراً على الحكم الملكي الرجعي والمصالح الاستعمارية في العراق.

وشنت اجهزة القمع حملات شديدة افلحت في توجيه ضربات موجعة للحزب الوليد، اذ كبست المطبعة التي كانت تطبع جريدته الأولى "كفاح الشعب". وهي اول جريدة سرية في العراق .والقت القبض على كادرها وعدد ليس بالقليل من كوادر الحزب وقياديين وزجّت بهم في السجون. مما اضعف عمل الحزب لسنوات..

ومنذ أواخر الثلاثينات وبداية الاربعينات كرس الرفيق يوسف سلمان فهد طاقاته الفكرية والتنظيمية والسياسية لاعادة بناء الحزب. واستطاع بالتعاون مع رفاقه الوطنيين الثوريين من ترشيح اسس الحزب وتشكيل تنظيماته في مختلف انحاء العراق ، وصياغة "ميثاقها الوطني" الذي أقره المجلس الوطني الأول للحزب (الكونغرس) عام١٩٤٤ مجسداً الأهداف الآنية المسلحة لنضال الحزب والحركة الوطنية ككل ، ووضع نظامه الداخلي الذي أقره المؤتمر الوطني الأول للحزب عام١٩٤٥.

وانطلق الحزب يخوض المعارك الوطنية والقومية من أجل الحريات الديمقراطية وفي مقدمتها الحريات النقابية والحزبية ، وتحول الى حزب جماهيري رغم كونه ظل يعمل سراً بسبب الملاحقات البوليسية واقتناع السلطان الملكية عن اجازة اي تنظيم حزبي تراه قريباً من الحزب الشيوعي .كما حصل مع حزب التحرر الوطني الذي حجبت السلطات اجازته لأن هيئته المؤسسة تضم عدداً من الشيوعيين. بينما اجازت خمسة احزاب وطنية عام١٩٤٦.

ـــ يتهمكم خصومكم بانكم ضد الدين ، وتدعون الى الالحاد. فما هي حقيقة موقفكم من الدين ؟ وهل انكم تدعون للالحاد حقاً ؟

حسناً فعلتم بتسمية من يوجهون هذه الاتهامات بالخصوم. واسمحوا لي بأن أضيف لهؤلاء الخصوم صفة المغرضين. فليس كل الخصوم يوجهون مثل هذه الاتهامات ولذا اخفت صفة المغرضين "والغرض مرض" كما قالت العرب.

انا اعمل في صفوف الحزب الشيوعي العراقي ما يزيد على الخمسين عاماً. واعمل في اجهزة اعلامه ونشرياته ما يزيد على الخمسة وثلاثين عاماً. واستطيع ان اقول بثقة نابعة من يقيني بان الحزب لم يضع بين اهدافه ، لا في السابق ولا حالياً ، مهمة محاربة الدين. انطلاقاً من ان يعتبر هذا الأمر ، اي الدين، شأناً شخصياً ، يخص الانسان. ولم يضع الحزب لشروط العضوية فيه غير اقرار طالب العضوية لبرنامج الحزب ، والعمل في احدى منظماته ودفع بدل الاشتراك الحالي.

وليس في برنامجنا ما هو ضد الدين او ضد ممارسة العضو الحزبي للشعائر الدينية. كما تخلو ادبيات حزبنا ، على كثرتها ، طيلة ما يزيد على الـــ٦٥ عاماً من اية مادة ضد الدين.

وبسبب من هذا كان لحزبنا وما يزال نفوذ بين اوساط المتدينين الذين لا يجدون اي تعارض بين معتقداتهم الدينية ، وبين العمل في صفوف الحزب الشيوعي.

وبسبب من هذا ايضاً كسبنا صداقة رجال الدين مرموقين اذكر بعضهم على سبيل المثال لا الحصر كالمرحوم الشيخ عبد الكريم الماشطة رجل العلم المعروف ، وقارئ المنبر الحسيني الشهير المرحوم الشيخ محمد الشبيبي .كما ان عدداً من ائمة الجوامع والملالي في كردستان كانوا اعضاء في الحزب وساهموا بنشاط في دعم نضالاته وقيادته لانتفاضات الفلاحين الاكراد ضد الاغوات الاقطاعيين ، لأن رجال الدين هؤلاء كانوا يرون مدى الظلم الواقع على الفلاحين ويتحسسون ويتأثرون بما يسببه من آلام وعذابات يأباها الدين الحنيف.

وأراد حكام العهد الملكي الممالئ للاستعمار والاقطاع استخدام هذه الورقة ضد حزبنا فطلبوا من آية الله العظمى السيد ابو الحسن الاصفهاني (طاب ثراه) وهو من أكبر المجتهدين المقلّدين من ابناء الطائفة الشيعية في النصف الأول من القرن العشرين ، طلبوا منه فتوى ضد الشيوعية فرفض تلبية الطلب لأنه أحسّ بعدم نزاهة طالبيه وكونهم يريدون

زجه فيما لا قناعة له به ، ولا اساس له في واقع نشاط الشيوعيين -العراقيين .وكذلك فعل آية الله السيد حسين الحمامي (طاب ثراه).

وعلى اشتداد الصراع السياسي بعد ثورة١٤ تموز١٩٥٨ التي وجهت ضربة موجعة للاقطاع ، التفت جماهير الفلاحين الغفيرة حول الحزب الشيوعي لأنه وقف بحزم الى جانب حقهم في الأرض ، ودعم انتفاضاتهم من الاقطاع في العهد الملكي. وكان من اشهر انصار قانون الاصلاح الزراعي الذي سنته الثورة ، في ذلك الوقت لجأ خصوم الحزب من جديد الى هذا السلاح ــ سلاح تكفير الشيوعية والشيوعيين ــ وراحوا يلفقون تهم حرق القرآن على ايدي الشيوعيين ، وسوقهم الى المحاكم العرفية التي يترأسها اعداء الدين ليس للشيوعية فحسب ، بل ولكل فكر تقدمي ديمقراطي ، ليحكموهم بالاحكام الثقيلة.

وقد فضح حسن العلوي ــ وهو البعثي المعروف ــ هذا الأمر في كتاب له مشهور وبيّن كيف كان البعثيون من انصار عفلق يشهدون زوراً ، بعد ادائهم القسم المزيف بالقرآن امام المجلس العرفي العسكري بان الشيوعيين احرقوا القرآن او مزقوه او اهانوه "والعياذ بالله".

ولعل احسن ما يدل على احترامنا ، نحن الشيوعيين ، للمشاعر الدينية والشعائر ممارسة رفاقنا في كربلاء في تنظيم موكب حسيني كبير في العشرة الأولى من شهر محرم هو " عزاء العباسية" في السبعينات. وتكريس "رداته" الشعرية للمطالب الشعبية وفضح النشاطات الاستعمارية ، ودعم نضال الشعب الفلسطيني واسناد المقاومة الفلسطينية وغيرها من الأمور التي تصب في استلهام مأثرة الامام الحسين عليه السلام وصحبة الكرام ، في النضال ضد الظلم ومن اجل مصالح الشعب .وحبذا لو بادر الاخوة الذين يحفظون شيئاً من هذه "الردات" ــ الاهازيج ــ الى تسجيلها ونشرها توثيقاً للوقائع وتعميماً للفائدة. ولا بأس في ان اكرر هنا ما سبق وقلته رداً على الاتهامات التي ذكرتموها في سؤالكم ، من واقع ان رفاقاً لنا ، يعملون في مقر اللجنة المركزية للحزب حالياً في مدينة شقلاوة في كردستان العراق ، يحرضون على اداء شعائرهم الدينية من صوم وصلاة. ولا تتأخر ادارة المقر عن تلبية متطلبات اعداد الفطور والسحور لهم في رمضان احتراماً منها لهذه الشعائر ولرفاقنا الذين يمارسونها.

ــ بعد هذا العرض لموقفكم من الدين ، كيف تنظرون الى علاقاتكم بالتنظيمات والاحزاب الاسلامية سابقاً والآن وفي المستقبل ؟

لا بد من الاقرار بان العلاقات بيننا وبين الاخوة في التنظيمات الاسلامية شابها شئ من الكدر والالتباسات في السابق. غير ان ادراك الجميع ، هم ونحن ، بعظم المأساة التي حاقت بشعبنا ووطننا على ايدي النظام الدكتاتوري القائم جعلتنا جميعاً امام مهمة توحيد نشاط قوى المعارضة بمختلف تياراتها وانتماءاتها الايديولوجية .واوجبت علينا اعادة النظر في موقفنا من بعضنا البعض انطلاقاً من الشعور بضرورة تعاون الجميع لتخليص شعبنا من المحنة ووطنا من الدمار.

ولهذا استقبل حزبنا بشكل ايجابي، وترحاب واضح "بيان التفاهم الذي اصدره حزب الدعوة الاسلامية في العام١٩٨٠، والذي توجّه فيه بالدعوة للتفاهم مع الشيوعيين ، والقوى السياسية الاخرى.

غير ان البيان لم تعقبه خطوات اخرى لتحقيق التفاهم المنشود مع الأسف .ومرت سنوات عديدة استغرقت كل عقد الثمانينات تقريباً ، دون القيام بشئ جدي على هذا الطريق لسنا الآن. وفي نهاية الثمانينات جرت لقاءات جدية استغرقت عدة اشهر لصياغة مواقف مشتركة بين الأخوة في التنظيمات الاسلامية واطراف الحركة السياسية الأخرى من شيوعيين وديمقراطيين وقوميين عرب وأكراد كادت تحقق اتفاقاً على صيغة برنامج مشترك جرى التوصل اليه بجهد جماعي لولا ان طرفاً اسلامياً تخلف عن اقراره واعتذر عن اقرار ما أقره ممثلوه المخولون فتأخر البحث في الائتلاف والتلاقي بضعة اشهر.

وعندما حدث غزو الكويت المشؤومة في٢ آب اوغسطس١٩٩٠ بادر الأخوة الاسلاميون لطلب اللقاء لاتخاذ موقف موحد من الغزو ، واصدار بيان بهذا الشأن .وكان من رأي الآخرين من القوميين العرب والكرد والديمقراطيين والشيوعيين ان الأمر يستحق اكثر من بيان .ويتطلب البحث الجاد في التوصل الى صيغة لعلاقة تعاون بين كل الاطراف تعتمد برنامجاً لما يقبله الجميع بشأن مستقبل العراق بعد الخلاص من الحكم الدكتاتوري. هذا بالاضافة الى شجب الغزو والمطالبة بسحب قوات النظام من الكويت الذي كان موضع اجماع القوى.

وهكذا كان ، وجرت مباحثات استغرقت عدة اشهر جرى التوصل خلالها الى صيغة "لجنة العمل المشترك" التي اقرت برنامجاً موحداً ، وضمت١٧ تنظيماً سياسياً انبثقت عن امانة عامة تضم المجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق وحزب الدعوة الاسلامية (لتمثيل الاطراف الاسلامية)، حزب البعث العربي الاشتراكي — (قيادة قطر العراق)

لتمثيل التيار القومي العربي (والجبهة الكردستانية) لتمثيل الاطراف الكردية (والحزب الشيوعي العراقي) لتمثيل التيار الديمقراطي .

وكان من المؤمل ان يجري الاعلان عما جرى التوصل اليه خلال تشرين الأول اكتوبر ١٩٩٠. غير ان الأمر تأخر بناء على طلب بعض الأخوة الاسلاميين .وجرى الاعلان عن البرنامج الموحد وتشكيل "لجنة العمل المشترك" في ١٩٩٠/١٢/٢٧.

وبهذا تحقق اول لقاء سياسي يعتمد برنامجاً مشتركاً بين اطراف تمثل الاسلام السياسي والقوى السياسية الوطنية: القومية والديمقراطية ، ليس في العراق فحسب وبل في عموم الوطن العربي وكل العالم الاسلامي.

وكنا في الامانة العامة للجنة العمل المشترك نتباهى في لقاءاتنا مع مختلف الاطراف السياسية العربية والدولية بتحقيق هذا المنجز واذا ما غفلت انا او اي من الأخوة القوميين العرب والكرد عن ذكر هذا الأمر في المطالعات التي كنا نقدمها لهذه الاطراف عن سير العمل المعارض في العراق ينبري زميل من حزب الدعوة أو المجلس الأعلى للثورة الاسلامية للتذكير والاشارة بما تحقق.

وقبل ان تتاح الفرصة للجنة العمل المشترك ان ترسخ قواعدها وتستكمل هياكلها التنظيمية حدثت انتفاضة اذار (شعبان١٩٩١) المجيدة. وعقدت لجنة العمل المشترك مؤتمر بيروت الذي شاركت فيه قوى اخرى من خارجها انخرطت في العمل المعارض بعد غزو الكويت.

غير ان تعثر العمل في "لجنة العمل المشترك" في اعقاب مؤتمر بيروت ، الى جانب عوامل اخرى ، انا مع الفرصة لقوى وعناصر من داخل "لجنة العمل المشترك" وخارجها لأخذ زمام المبادرة وعقد مؤتمر فينا في (حزيران يونيو١٩٩٢) الذي قاطعته القوى الممثلة في امانة "لجنة العمل المشترك " فيما عدا ممثلي الاحزاب الكردستانية .

لذا ومن اجل استقطاب القوى التي قاطعت مؤتمر فينا ، وهي قوى اساسية في المعارضة العراقية ، جرى الاجتماع التداولي في شقلاوة بحضور ممثلي جميع الاطراف في ايلول (سبتمبر ١٩٩٢) وتوصل الى ضرورة توحيد جهود المعارضة بجميع اطرافها في المؤتمر في "صلاح الدين" في تشرين الأول (اكتوبر١٩٩٢). وهو الاجتماع الذي ساهم فيه جميع من شاركوا في الاجتماع التداولي .ما عدا الاخوة في حزب البعث العربي الاشتراكي — قيادة قطر العراق .وانبثقت عن الاجتماع هيئة رئاسة ضمت السادة الدكتور محمد بحر العلوم ، ومسعود البارزاني واللواء حسن النقيب ، وهي تركيب يشبه تركيب مجلس

السيادة الذي تشكل في اعقاب انتصار ثورة ١٤تموز١٩٥٨. كما تشكل مجلس تنفيذي ضم ممثلي كل الاطراف بما فيها ممثلوا المجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق وحزب الدعوة ومنظمة العمل الاسلامي. إلا ان الاخوة ممثلي حزب الدعوة في المجلس لم يواصلوا المشاركة في اعماله اذ انسحبوا بعد فترة وجيزة .

ولم يستطع المؤتمر الوطني العراقي الموحد أن يكون مؤسسة جدية لعمل المعارضة العراقية ، تجسد العمل المشترك ، وتلتزم بضوابطه المطلوبة ، وعاش المؤتمر من انفراد بعض عناصره في المراكز القيادية باتخاذ المواقف التي لا تعبر عن رأي الجميع ، والتحكم بشؤونه، مما حمل الحزب الشيوعي العراقي على الانسحاب منه ، بعد ان بذل جهوداً كبيرة من اجل تخليصه من النواقص التي تبثها بمذكرة قدمها الى المجلس التنفيذي.

كما انسحبت قوى اخرى من المؤتمر وتعثر عمله. ولم يعد تلك المنظمة التي يمكن ان تجمع قوى المعارضة ، وخصوصاً في اعقاب القتال الكردي ــ الكردي في ايار١٩٩٤.

هذا بخصوص ما سبق .اما الآن فان علاقات حزبنا بالتنظيمات الاسلامية كلها ، فهي علاقات يمكن القول عنا انها علاقات طيبة مع الجميع .ونطمح الى تطويرها عبر المشاركة في نشاطات قوى المعارضة المشتركة في مختلف الساحات .ونسعى بلورة صبغة جديدة للعمل المشترك تضم كل قوة المعارضة العراقية .او القوى الاكثر ثقلاً فيها، على اساس البرنامج الوطني الديمقراطي الذي اقره المؤتمر الوطني السادس لحزبنا عام١٩٩٧، واكده النداء الذي صدر عن المجلس الوطني الخامس في صيف١٩٩٩. وأهم ما فيها ، اي البرنامج والنداء ، هو ضرورة وحدة نشاط قوى المعارضة من اجل الخلاص من الدكتاتورية ، وبناء عراق ديمقراطي موحد يتمتع فيه شعبنا بالحريات الديمقراطية ، والشعب الكردي بحقوق القومية العادلة واحترام خياره للصيغة التي يريدها لعلاقته بالحكومة المركزية، وكذلك تحقيق الحقوق الثقافية والادارية للتركمان والاشوريين والكلدان ، وتحقيق دولة القانون واحترام حقوق الانسان ، وتشكيل حكومة ائتلافية مؤقتة تضم كل الاطراف الوطنية تأخذ على عاتقها اجراء انتخابات حرة تزين الانتخاب مجلس تأسيس يقرُّ دستوراً ديمقراطياً دائماً للبلاد ، وتشرع ــ الحكومة ــ في بناء ما خربته الدكتاتورية بحروبها الرعناء وما خلفه الحصار الدولي الجائر ، وتسعى لتخليص وطننا وشعبنا من العقوبات الدولية والديون والتعويض التي اثقلت وتثقل كاهل شعبنا على مدى اجيال قادمة.

عبد الرزاق جميل الصافي

• ولد لعائلة من وجهاء كربلاء عام١٣٥٠هـ الذي يقابل عامي١٩٣١-١٩٣٢م. وقد أرخ ميلاده شاعر صديق للعائلة هو الشيخ عبد الحسين الحويزي ببيتين من الشعر الشطر الأخير فيها بعد أرخ : (جميل الخلق للرزاق عبدا).

• أكمل دراسته الإبتدائية في المدرسة الأولى ، والمتوسطة ، والثانوية في ثانوية كربلاء.

• انغمر في النشاط الوطني منذ كان في الثانوية. وتلقى عقوبة انضباطية بسبب مساهمته في مظاهرة ضد توحيد لجنة التحقيق الإنكلو أمريكية بتقسيم فلسطين في خريف١٩٤٦. وعقوبة أخرى لمساهمته في شجب معاهدة بواتسموت بكلمة في حفل طلابي بعد إعلان التوقيع عليها بالأحرف الأولى في كانون الثاني١٩٤٨ قبل الوقبة.

• في صيف١٩٤٨ سيق إلى المجلس العرفي العسكري في الديوانية مع بضعة عشر شاباً وطنياً من كربلاء بتهمة الشيوعية ، دون أن يكون بينهم من له ارتباط تنظيمي بالحزب الشيوعي العراقي.

• إلتحق بكلية الحقوق في بغداد في العام الدراسي١٩٤٨-١٩٤٩.

• أعتقل عام١٩٥٠ لتوزيعه بيان الحزب الشيوعي في الذكرى السنوية الثانية لثورة كانون المجيدة. وسيق أمام محكمة جزاء بغداد الأولى وحكم بالسجن لمدة١١ شهراً مع وقف التنفيذ.

• أعتقل عام١٩٥٢ لمساهمته في مظاهرة نظمها الحزب الشيوعي العراقي في الذكرى الرابعة للوثبة يوم٢٧ كانون الثاني. وفصل من الكلية جراء ذلك .الأمر الذي أثار إضراباً واسعاً في كل كليات بغداد وعدد من المدارس الثانوية في بغداد ومدن عراقية أخرى.

• وسيق إلى محكمة جزاء بغداد الأولى ، مع عدد من المتهمين ، وأفرج عنهم لعدم توفر الأدلة. وذلك بفضل قيام بحث معاون العدالة في نقابة المحامين بانتداب مجموعة من المحامين للدفاع عن المتهمين .وألقى الدفاع عنهم الفقيد عامر عبد الله.

• وفي نهاية المرافقة في المحكمة ، وبعد إعلان قرار الإفراج عن المتهمين هتف "لتعش ذكرى وثبة كانون المجيدة شوكة في أيمن الاستعمار وأذنابه". الأمر الذي اعتبره الحاكم

(القاضي) برهان الدين الكيلاني إهانة للمحكمة وإخلالاً بالالتزام بعدم القيام بأي نشاط "مخل بالأمن" من قبل المحكوم بعقوبة السجن مع وقف التنفيذ لمدة خمس سنوات على الأقل. وكان الكيلاني هو الذي أصدر قرار السجن مع وقف التنفيذ بحق الصافي قبل سنتين.

وكان ممثل الادعاء العام في هذه الدعوى الأستاذ عبد الأمير الكيلاني، الذي لم يجد في الهتاف إهانة للمحكمة لأنه لم تعد هناك محكمة بعد إصدار قرارها بالدعوى المنظورة.

وقد اكتفى النائب الوطني عبد الرزاق الشيخلي الذي تولى الدفاع عن الصافي في هذه الدعوى بما قاله ممثل الإدعاء العام. ورغم ذلك أصدر الكيلاني قراره بتنفيذ عقوبة السجن. وسيق إلى سجن بغداد المركزي.

وعند استئناف الحكم أمام محكمة الاستئناف في بغداد ، وكان رئيسها يعرف ذلك القاضي القدير المرحوم عبد الجليل برتو ، جرى نقض قرار حاكم جزاء بغداد الأول وأفرج عن الصافي من السجن.

غير أن ممثلي دائرة التحقيقات الجنائية ميّزوا القرار أمام محكمة تمييز العراق ، التي كان في هيئتها شهاب الدين الكيلاني أخ برهان الدين ، أيدت قرار هذا الأخير .فأعيد الصافي للسجن ليقضي محكوميته التي انتهت في شباط١٩٥٣.

وهكذا حرم من إكمال دراسته في كلية الحقوق إذ كان من الصف المنتهي ولم يبقى للامتحان سوى شهرين.

● حوكم وهو سجين مرة أخرى ، هو وبقية المتهمين الذي أفرج عنهم سابقاً ، أمام المجلس العرفي العسكري في بغداد والذي أقيم بعد قمع انتفاضة تشرين الثاني١٩٥٢، خلافاً للمبدأ القانوني بعدم جواز محاكمة المتهم عن نفس التهمة مرتين. وتولى الدفاع عن جميع المتهمين الذي معه ، لعدم وجود محامي دفاع ، وجرى الإفراج عن المتهمين كلهم عن هذه التهمة.

● عاد إلى الكلية بعد جهود مضنية ، هو وعدد من المفصولين الآخرين، الذين خرجوا من السجون في العام الدراسي١٩٣٥-١٩٥٣وتخرج فيها بدرجة جيد. غير أن عمادة الكلية حجبت عنه شهادة التخرج تحت ضغط دوائر الأمن. ولم يحصل على شهادة التخرج إلا بعد ثورة١٤تموز١٩٥٨. إذ انتمى في تلك السنة إلى نقابة المحامين .

● أعتقل عام١٩٥٥ في البصرة ، حيث كان مختفياً عن أنظار الشرطة لمواصلة نشاطه السياسي .وسيق أمام محكمة جزاء بغداد الأولى ، وأمام نفس الحاكم القاضي الكيلاني

بتهمة "التشرد" و "عدم وجود وسيلة جلية للتعيّش!" رغم أن الاعتقال جرى أثناء عمله في حسابات "شركة الإعمار والتجارة" في البصرة. ولذا اضطرت المحكمة على الإفراج عنه .بدل إطلاق سراحه من الاعتقال في مديرية التحقيقات الجنائية ، سيق إلى الدورة العسكرية للضباط الاحتياط التي حجرت فيها سلطات الحكم الملكي المئات من الطلبة والمدرسين وأساتذة الجامعة المفصولين. وكان الصافي من المدعوين للالتحاق بها في وجبتها الأولى عام١٩٥٤، ولم يلتحق بها طوعاً ، واختص عن أنظار الشرطة لمواصلة نشاطه السياسي كما سبق ذكره.

- أكمل الدورة العسكرية في صيف١٩٥٦.
- عمل كادراً قيادياً في منظمة بغداد للحزب الشيوعي العراقي قبل ثورة ١٤تموز١٩٥٨ في المجال الطلابي :الحزبي والديمقراطي (إتحاد الطلبة العام) واستمر عمله في هذا المجال بعد الثورة لفترة وجيزة .وعمل بعدها في قيادة منظمة بغداد ، وفي مجال التنظيم العسكري في الفرقة الثانية ، ومقرها الديوانية ، ورطبة ثم في بغداد حتى تشرين الأول١٩٦٠.
- أرسله الحزب إلى بلغاريا للإلتحاق بالمدرسة الحزبية العليا في صوفيا (التي تحولت فيما بعد إلى أكاديمية للعلوم الاجتماعية) وتخرج فيها بامتياز عام١٩٦٣.
- وعمل في حزيران١٩٦٣ حتى تموز١٩٦٨ في إذاعة صوت الشعب العراقي التي كانت تبث برامجها من صوفيا. أي منذ بدء البث حتى نهايته .
- عاد إلى الوطن سراً في١٢ تموز١٩٦٨، والتحق بالعمل الحزبي فور عودته في مجال العلاقات الوطنية وتحرير "طريق الشعب "السرية .
- ثم تفرغ للعمل في مجال الإعلام :"الثقافة الجديدة"، "الفكر الجديد". عند صدور "طريق الشعب" علنية في١٦/٩/١٩٧٣ كان رئيساً لتحريرها .
- انتخب عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في المؤتمر الوطني الثاني (آب ــ أيلول١٩٧٠).
- انتدب الحزب لتمثيله في قيادة منظمة الأنصار التي شكلها الأحزاب الشيوعيين في بلدان المشرق العربي مقر سهام في المقاومة الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلي وتولى خلال ما يقرب منه سنة (منذ أواخر١٩٧٠) إلى تشرين الأول١٩٧١ تزويد الصحافة في لبنان بتقارير ومقالات تفضح الإرهاب الذي كانت سلطة البعث الحاكم في العراق تسلطه على الحزب الشيوعي وسائر القوى الوطنية.

- ساهم في أعمال الكتب السياسي للجنة المركزية للحزب باعتباره عضواً مرشحاً في عام١٩٧٤. وصار عضواً أصيلاً فيه في أعقاب المؤتمر الوطني الثالث١٩٧٦. وشغل هذا الوقع الحزبي حتى المؤتمر الوطني السادس عام١٩٩٧.
- عاش وعمل في كردستان في قوات الأنصار التي شكلها الحزب الشيوعي عنه انتقاله للمعارضة عام١٩٧٩، من تموز١٩٨٢ حتى آذار١٩٨٧.
- وعمل قبل ذلك(٧٩-٨٢)وبعده(٨٧-٩٢) في بيروت ودمشق بصفته عضواً في المكتب السياسي في مجالات الإعلام والعلاقات الوطنية القومية والأممية.
- وعمل في قيادة الحزب في كردستان منذ بداية١٩٩٢ حتى صيف١٩٩٧ إذ غادر كردستان إلى دمشق في حزيران١٩٩٧.
- في تموز١٩٩٧ أصيب بذبحة صدرية حادة جداً أضطرته لملازمة الفراش طيلة أربعة أشهر. وحرمته من المشاركة في أعمال المؤتمر الوطني السادس الذي انقعد في نفس الشهر. وكان قد ساهم قبل مغادرته كردستان بالتحضير للمؤتمر.
- غادر دمشق إلى لندن في١٨/تشرين الثاني١٩٩٧. وبقي في لندن بسبب وضعه الصحي. وواصل نشاطه في الكتابة في الصحافة العراقية المعارضة والصحافة العربية دفاعاً عن سياسة الحزب وتاريخه وتاريخ الحركة الوطنية ونضح التنويهات والتحرصات العادية للحزب.
- ساهم في أعمال المجلس الوطني الرابع عام١٩٩٥ والخامس عام١٩٩٧.
- نشط في مجال الكتابة والترجمة من اللغة البلغارية. ومن جملة نشاطه في هذا المجال ما يلي:

ترأس لجنة حزبية لإعداد وبحث عن دور الحزب الشيوعي العراقي في فضح الصهيونية وخطرها على حركة التحرر الوطني العربية وكل الحركة الديمقراطية العالمية .وصدر البحث تحت عنوان "كف هنا ضد الصهيونية"، بعد تقديمه إلى ندوة علمية عالمية عقدت في بغداد في أواسط السبعينات . ونشر البحث في كراس في بغداد ، كما تولت منظمة التحرير الفلسطينية بطبعه ثانية في بيروت في بداية الثمانينات .

- ترجم كتاب "النفط يستعبد إيران" الذي ألفه: الباحث الإيراني المرموق الفقيد حميد صفري .وكان قد صدر بالبلغارية بعنوان "النفط واقتصاد إيران المعاصرة".
- القاموس السياسي ـــ إعداد لجنة من الباحثين في أكاديمية العلوم السوفيتية.
- أسس الفلسفة الماركسية (للكاتب السوفيتي إيفان أيفانوف).

- الشيوعية العلمية (للكاتب السوفيتي إيفان أيفانوف).
- رجل غريب الأطوار ، مسرحية للشاعر التركي ناظم حكمت.
- إستراحة في ابركو ايويس ، مسرحية للأديب البلغاري يمتر ديموف.
- نفوس هالكة مسرحية لنفس الكاتب معدة عن رواية له بنفس العنوان والمسرحيتان تتمدتان عن الحرب الأهلية في أسبانيا في الثلاثينات والمسرحية الثانية ترجمتها شيوعية عراقية أخذت اسم زينب الوكيل وراجعها الصافي.
- الحريق ، مسرحية للأديب البلغاري ، عن محاكمة ديمتروف في لايبزك عام١٩٣٣، تعكس موقفه البطولي في فضح وحشية النازيين.



عبد الرزاق الصافي



• محمد حسين المحتصر[١]

كان ممن تعرفنا عليه أو تعرف هو علينا في ذلك الوقت الشاعر الكبير بدر شاكر السياب وكنا ننشر له بعضاً من قصائده (في مجلة العقيدة) فقد كان لنا مكتب اضافي في بغداد يقع في شارع المتنبي قرب المكتبة العصرية وكان يزورنا فيه احياناً ويتناول غداءه معنا ويقرأ لنا الجديد من شعره. واذكر انني نشرت له ثمانية قصائد في اعداد مختلفة من مجلتنا (العقيدة) وهي كما يلي:

١- قصيدة (رئة تتمزق) في العدد المزدوج ٨-٩ /السنة الأولى ص٢٠٨.
٢- قصيدة (الموعد الثالث) في العدد المزدوج ١٠-١١ /السنة الأولى ص٢٥٣.
٣- (اساطير) في العدد المزدوج ١٢-١٣ /السنة الأولى ص٣١٤.
٤- (اللقاء الأخير) في العدد المزدوج ١٤-١٥ السنة الأولى ص٣٤٣.
٥- (اتبعيني) في العدد ١٦/ السنة الأولى ص٤٠٥.
٦- (سراب) في العدد المزدوج ١٧-١٨ السنة الأولى ص٤٤٣.
٧- (لاتزيديه لوعة) في العدد المزدوج ١٩-٢٠ السنة الأولى ص٤٦٦.
٨- (في القرية الظلماء) في العدد الأول /السنة الثانية ص١٦.

---

(١) من كبار ادباء النجف المعاصرين، ادلى بهذه الذكريات لفقيد الادب الاستاذ محمد عباس الدراجي، والاستاذ المحتصر كان مديراً لمجلة (العقيدة) لصاحبها: فاضل الخاقاني والتي صدر عددها الأول في اكتوبر ١٩٤٨م.

وكان في ذلك الوقت مفصولاً من وظيفته وقد أغلقت مجلتنا (العقيدة)بعدئذ بسبب قصيدة جاءنا بها فنشرناها له، وكان عنوانها (أم السجين المضرب) حيث كبس ذلك العدد في المطبعة من قبل الشرطة ولم يصدر إلى الاسواق والغي امتياز المجلة بسببها. كانت تلك القصيدة للسياب رغم أني لم أقرأها بعدئذ في أية مجموعة من مجاميعه الشعرية. وقد صودر العدد من المطبعة وهربنا بعد ذلك إلى النجف ولم يعد للمجلة وجود.

أما موضوع تلك القصيدة فهو كمايلي: لقد عَمَّت العراق يومئذ موجة من الاضرابات قام بها السجناء السياسيون المقيمون في سجون الكوت والعمارة ونقرة السلمان، وكانت أخبار تلك الاضطرابات تدور على صفحات بعض الجرائد والمجلات ممن كانت تستطيع ان تتناول مثل تلك الاخبار وكان همس الناس عنها في المقاهي والشوارع تتلاقفه العيون قبل أن تتحدث عنه الشفاه. وكان السياب يومئذ من أشد المتحمسين لتبني مثل هذا الموضوع وكانت القصيدة تصور احدى الأمهات وقد سمعت بإضراب السجناء عن الطعام وكان لها ولد سجين في السلمان فشدت الرحال وذهبت إليه وطلبت مقابلته، فَمُنعت من ذلك فوقفت دامعة العين والهة القلب أمام جدار السجن وانشدت قائلة:

ولـــــــدي الـــــــذي ربيتـــــــه بـــــــدمي
وبـــــــأدمعي وزهـــــــا بـــــــه العمـــــــر

أيمـــــــوتُ مـــــــن أجـــــــل الطغـــــــاة كمـــــــا
يـــــــذوي ليغـــــــدو عوســـــــجاً زهـــــــرُ

عشـــــــرون عامـــــــاً لـــــــو زرعـــــــت بهـــــــا
شـــــــوكاً لأينـــــــع منـــــــه لي ثمـــــــرُ

* * *

أيمـــــــا يلفـــــــقُ مخـــــــبرٌ بصـــــــقتْ
فيـــــــه الـــــــدناءةُ كـــــــلَّ مـــــــا فيهـــــــا

وبمـــــــا تخـــــــطُ يـــــــدٌ يحركهـــــــا
وهـــــــجُ النضـــــــار ولـــــــؤم شـــــــاريها

أخـــــذوك لا أخـــــذهم بســـــوى
مـــا أحرمـــوا شـــغلٌ ســـنذكيها

في قلعـــــةٍ جُبُلـــــتْ حجارتُهـــــا
بـــدم القلـــوب وبـــارد العـــرقِ

ظلمـــــاء يلـــــهثُ في مغاورهـــــا
داجـــي الهـــواء لُهـــاثَ مختنـــقِ

وتعفـــن الـــزمن الحبـــيس لـــدى
جـــدرانها طبقـــاً علـــى طبـــقِ

روحٌ أعـــزُّ مـــن الحيـــاة علـــى
قلـــبي يلـــوكُ بقيـــة الرمـــقِ

* * *

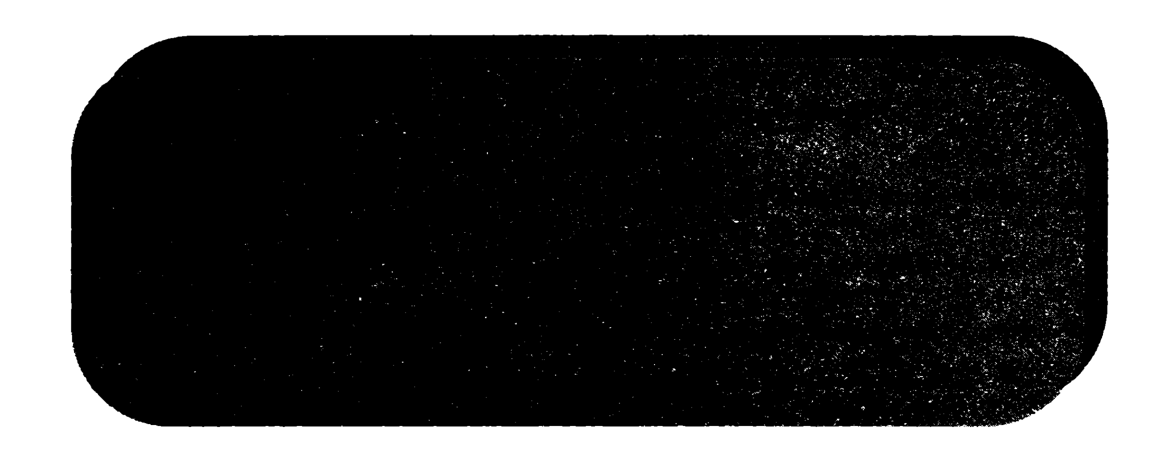
مـــا كـــان يخطـــرُ أمـــس في بـــالي
اني سأشـــهدُ مـــوت آمـــالي

أني أمـــدُّ يـــدي فيمـــنعني
مـــن أن أضـــمّك حـــائطٌ عـــال

أأرى النجـــوم ولســـت تبصـــرها
الا خـــلال كـــوىً واغـــلالِ

وأعـــود أحلـــم ثُـــم ينبـــؤني
كيـــف انتـــهيت ســـريرك الخـــالي

هذا الذي بقي في ذاكرتي من تلك القصيدة وهي طويلة في حدود عشرة مقاطع أو أكثر وكنت احتفظ بها كاملة غير انها ذهبت مع ماذهب مني من أشياء.



• علي الرضا الحسيني

«الشيوعية إلى جانب محاربتها للأديان، فهي استغلال آلام الفقراء لتنعم طبقة لاتقل خبثاً عن الرأسمالية»

شـــــيوعيٌّ تعـــــيسٌ إذْ تمـــــادى
لِيَنْشُـــرَ مـــنْ مبادئـــهِ الفَســـادا

رَمـــاه الله مِـــنْ صـــوْتٍ دَعِـــيٌّ
يَـــدُسُّ السُّـــمَّ للفقـــراء زادا

لـــهُ حَبْـــلٌ يُشَـــدُّ بـــهِ ذلـــيلاً
إلى (موســـكو) فَيَتْبعهـــا انقيـــادا

ويَهْـــرُبُ مِـــنْ عُروبتـــه شُـــذوذاً
ومـــن إســـلامهِ فقـــد الرَّشـــادا

يُتـــاجرُ بالمآســـي والـــدَّواهي
ويَنْهَـــلُ مـــن حصـــائدها الشِّـــهادا[1]

يقـــولُ دَواؤكُـــمْ يـــاقومُ عنـــدي
وفيـــهِ الـــداءُ يَسْتَشْـــري سَـــوادا

---

(١) الشهادة: جمع الشهد وهو عسل النحل مادام لم يعصر من شمعه.

وضع الاسلام في الصراع الإيديولوجي حول الافكار الاقتصادية الاجتماعية

م. ت. ستيبانيا نتس

الإسلام والصراع بين الرأسمالية والاشتراكية

أثر انتزاع شعوب البلدان النامية استقلالها السياسي طرحت أمامها مسألة اختيار طريق النهضة القومية كقضية مركزية. لقد انتهج العديد من بلدان آسيا وإفريقيا بعد الحرب العالمية الأولى طريق التطور الرأسمالي فشعوب البلدان المستعمرة وشبه المستعمرة المحرومة آنذاك من الاستقلال السياسي والاقتصادي لم تكن تملك حرية الاختيار فسلكت ذلك الطريق تحت ضغط النظام الامبريالي العالمي. أن الامبريالية كما أشار لينين " تولد الرأسمالية بشكل دائم ومن جديد (من الاقتصاد الطبيعي للمستعمرات والبلدان المتخلفة)[١] وبفضلها " يغرس الإنتاج الرأسمالي جذوره أكثر فأكثر في المستعمرات"[٢] وقد أدى الوضع الهامشي الذي تشغله البلدان التابعة داخل النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي إلى أن تتطور فيها نماذج رأسمالية أكثر محافظة بقيت أو بعثت في ظلها الأشكال المتخلفة للإدارة الاقتصادية وتابع العديد من هذه البلدان تطوره على الطريق الرأسمالي بعد نيل الاستقلال السياسي إلا أن تجربة السنين الأولى للاستقلال السياسي أظهرت صعوبة بل وفي أحيان كثيرة استحالة حل المشاكل الاقتصادية — الاجتماعية في إطار العلاقات الرأسمالية .

(١) ف.ا. لينين . المؤلفات الكاملة . المجلد ٢٨ ص ٩١.
(٢) ف .ا. لينين . المؤلفات الكاملة . المجلد ٣٠ ص ٣٥.

وفي نفس الوقت بينت منجزات الاتحاد السوفييتي وبقية دول المنظومة الاشتراكية إمكانية وواقعية رفض مختلف أشكال النشاط الاقتصادي المفروض من قبل الإمبريالية فاتحة بذلك آفاقاً واسعة لتجاوز التخلف الاقتصادي – الاجتماعي ولعب في ذلك دون شك دورا كبيرا المزاج المعادي للرأسمالية لدى مختلف فئات السكان في الدول المتحررة فلم يكن للاستغلال الاستعماري إلا أن يبعث لدى الشعوب المضطهدة السخط المشروع على ذلك النظام الذي شرع النهب والقهر بشكل فاضح ولهذا السبب بالذات توجه حركة التحرر الوطني تحت شعار النضال ليس فقط ضد هذه الدولة الرأسمالية أو تلك بل ضد النظام الإمبريالي برمته وما أصدق نبوءة لينين حين قال في المؤتمر الثالث للأممية الشيوعية " ... في المعارك المدوية الحاسمة للثورة العالمية ستتحول حركة أكثرية سكان الكرة الأرضية الهادفة في البداية إلى التحرر الوطني لتتوجه ضد الرأسمالية والإمبريالية .... "[١] سنحاول فيما يلي تبيان الدور الذي يلعبه الدين في صراع الأفكار من خلال الدين الإسلامي الذي يشكل أحد الأديان العالمية الثلاثة.

ينطلق مفكرو الإسلام باتجاهاتهم المختلفة لتدعيم مواقفهم من وجود مذهب اقتصادي – اجتماعي "إسلامي" قائم بذاته يشكل أساسه حسب اعتقادهم المفهوم الإسلامي للملكية (الذي يلخص من حيث الجوهر بأن الثروة في حوزة الناس ليست إلا ثروة الله وما الناس إلا قائمين عليها) إلى جانب بعض الإجراءات التي من شأنها منع سوء استغلالها ومنها الزكاة وحق الوراثة ومنع الربا ولكن يجب الإشارة هنا إلى أنه في الواقع لا وجود لمفهوم نظام اقتصادي – اجتماعي ذي مدلول واحد في الإسلام بل هناك التفسيرات المختلفة بل وحتى المتناقضة لمقومات مثل هذا النظام تبعا للمواقع الطبقية التي ينطلق منها هذا المفكر الديني أو ذاك فمعادلة الله هو المالك الأعلى تفسر من قبل أعداء الإصلاح الاجتماعي بأنها قضاء بقدسية وحرمة الملكية الخاصة التي هي حسب اعتقادهم عبارة عن خيرات يهبها القادر على كل شيء للناس بدرجات متفاوتة وإن التفاوت في الملكية تابع لمشيئة الله " لقد قدر الله أن يكون البعض فقراء والآخرون أغنياء وكان بإمكانه خلق الجميع أغنياء إلا أنه خلق منهم فئتين ليتبين مقام وإكرام عباد الله وليتبين الأعلون من الأدنيين "[٢] ويستخلصون مما مرَّ استنتاجاً يقول " لم يشأ الله خلق المساواة الجامدة و لا يرغب في أن يعيد الإنسان إقامتها بالقوة "[٣]

(١) ف.ا. لينين . المؤلفات الكاملة . المجلد ٤٤ ص ٣٨.
(٢) قابوس – نعمة، موسكو ١٩٥٣ ص ٢١.
(٣) K.A.Hakim. Islam and Communism – Lahore,1953, P.50.

وبخلاف المحافظين يؤول أنصار الإصلاح الزراعي موضوعة " الله هو المالك الأعلى " بأنه عبارة عن إقرار ديني صريح بتأميم الملكيات الزراعية أو على الأقل بإعادة توزيعها بشكل أكثر عدالة وبالاعتماد على الحديث النبوي الذي يقول " كل من يملك من الأرض أكثر من حاجته عليه إما أن يحرثها بذاته أو يقدمها لأحد إخوانه المسلمين "(١)

يبينون حق الدولة في إجراء التحولات في الملكية الزراعية وفي الوقت الذي يقصد بعضهم بالتحولات الزراعية تحديد سقف الملكيات الزراعية فقط يذهب الآخرون ذوو الموقف الأكثر انسجاما في تفسيرهم للحديث إلى ضرورة نقل الأرض إلى ملكية الدولة فالمنظّر المصري أ . م شميس يركز على الاهتمام على الحديث النبوي الذي يقول " الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار " ليستخلص : " إذا أخذنا بعين الاعتبار متطلبات مجتمعنا المعاصر بأسره ... وليس لشخص واحد أو لمجموعة أشخاص"(٢)

إن نظرة مختلف مفكري الإسلام إلى مسألة ملكية الأرض تتحدد في النهاية بالمواقع الطبقية لتلك الفئات الاجتماعية التي يمثلونها فالبورجوازية بشكل عام لها مصلحة في الإصلاح الزراعي حيث لا يمكن تحقيق نهوض سريع في الصناعة دون الوصول إلى مستوى عال في التطور المواد الخام التي يؤمنها الإنتاج الزراعي بالإضافة إلى وجود سوق داخلية واسعة إلا أنه ليست جميع الفئات البورجوازية على نفس القدر من الحاجة إلى التحولات الزراعية فبالدرجة الأولى يلح على حل هذه المسألة أولئك الذين يستثمرون أموالهم في مجال الإنتاج الصناعي مباشرة أما بالنسبة للبورجوازية التجارية الكبيرة التي تعمل في مجال التداول (تجارة الاستيراد والتصدير وكذلك في التجارة الداخلية) فهي تدافع عن التحول البطيء والمتدرج للملاكين إلى طبقة رجال أعمال زراعيين مع الإبقاء الكامل على الملكيات الإقطاعية الكبيرة(٣) فمفكروا تلك الفئات يؤكدون بأنه " لم يحدث في تاريخ الإسلام أن انتزعت ملكية الأغنياء دون ثمن أو أنها وضعت تحت تصرف الفقراء حتى في حالات الحاجة الماسة والخراب الكامل " وليس هناك سوى كادحين والفئات المتوسطة معنية بتصفية الملكية الإقطاعية للأرض وهو ما ينعكس في الاتجاهات الديمقراطية — الثورية المختلفة.

---

(١) M. Siddiqi. Socialistic Trend in Islam - «Iqbal». Vol. 1, 1952. N.1,P. 71

(٢) الاشتراكية العربية القاهرة ١٩٦١، ص٥٦- ٥٧.

(٣) Sheikh Abdulah Knoun. Private Property in Islam The First Conference of the Academy of Islamic Research. Cairo, 1964, P. 116.

ولا يتفق علماء الإسلام في مواقفهم من الملكية الأجنبية فممثلوا الأوساط التجارية الصناعية المرتبطة بالاحتكارات الأجنبية يصورون إجراءات الدولة الموجهة نحو انتزاع ملكيات الأجانب وكأنها تناقض مبادئ الشرع الإسلامي.

ويتخذ ملاكو الأرض الكبار موقفاً مشابهاً أيضاً، وخصوصاً اولئك الذين يهتمون بتصدير محاصينهم. أما الشغيلة الكبار وكذلك قسم كبير من البروجوازية الوطنية فيطالبون بتأميم الملكيات الأجنبية معتبرين ذلك إحدى وسائل التحرر من التبعية الاقتصادية و لا يُعّد محرما سوى الملكية الحقة التي بينها الله ما دامت الموارد المقتطعة منها (الزكاة ...الخ) تذهب لأغراض الدينية والخيرية ولتثبيت الإيمان[١] بينما تنسب الملكية الأجنبية إلى فئة الملكية الباطلة لأنها لا تخدم قضية الإسلام[٢] وبحل مهام الثورة المناهضة للإقطاع والامبريالية تدخل مسألة الملكية في الدول المستقلة حديثا مرحلة أكثر تعقيدا حيث تطرح نفسها قضية الموقف من الرأسمال الوطني.

وينطلق أولئك الذين يعارضون تطور قطاع الدولة على حساب تقليص القطاع الخاص من كون النظام الاقتصادي في القرآن يعتمد بشكل كامل على فكرة الملكية الخاصة في أي مجال كان وهذا النظام لا ينطوي على أي توجيهات تسمح بالافتراض بضرورة التفريق بين البضائع الاستهلاكية ووسائل الانتاج وإمكان الحيازة الشخصية للفئة الأولى فقط بينما توجب تأميم الثانية وليست هناك أية إشارة إلى أن النظام المعني مؤقت وسيبدل في المستقبل بنظام ثابت قوامه مشاعية جميع وسائل الانتاج[٣] ويعلن أعداء التحرير الملكية الخاصة بأن الإسلام يقر شكلين فقط من أشكال الرقابة الاجتماعية على أصحاب الملكيات الخوف من الله والشعور بالمسؤولية تجاهه[٤]

ولكن تجدر الإشارة إلى أنه بسبب خصائص تطور البلدان المتحررة مزاحمة الاحتكارات الأجنبية وعدم كفاية الموارد المالية ... الخ يحدث أن يكون تاسيس قطاع الدولة الذي يساعد دون شك في توطيد الاستقلال الاقتصادي ونمو الصناعة الوطنية أكثر فائدة للبورجوازية الوطنية وخاصة في المراحل الأولى حيث توجه موارد الدولة نحو القطاعات التي تتطلب رساميل ضخمة وقليلة المردود إلى جانب انها تستخدم في الوقت

---

(١) أ . ي . ايونوفا : القومية الإسلامية في اندونيسيا المعاصرة (١٩٤٥- ١٩٦٥) موسكو ١٩٧٢ ص ١٦٦.
(٢) نفس المصدر والصفحة السابقة
(٣) A History of Muslim Philosophy, Vol. 1, Wisbaden,1963, P.179.
(٤) «Maududi against Total Nationalism». «Dawn», June L7,1970.

ذاته كشكل من أشكال مساعدة الدولة للرأسمال الخاص و لا يندر أن تنقل ملكية مؤسسات الدولة إلى أيدي الرأسماليين بعد أن تكون قد بدأت بجلب أرباح عالية نسبيا ففي باكستان مثلا وخلال عامي ١٩٥٩- ١٩٦٠ بيع العديد من الفبارك والمصانع الحكومية (الاسمنت والسكر والنسيج والحبوب) ويطالب احد أيديولوجيي البورجوازية الباكستانية مظهر الدين صديقي وهو يعبر بذلك عن رأي شائع بشكل واسع جدا بضرورة تأميم صناعة الفحم والتعدين وموارد الطاقة وبقية القطاعات الحيوية في البلاد ويؤكد بأن الاسلام يجيز للدولة خطوة كهذه إذ أن الرسول قال " لا يجوز للأفراد امتلاك وسائل العيش الضرورية جدا للجماعة"[١] إلا أنه إلى جانب ذلك يؤكد الضرورة الفائقة لاتخاذ كافة الإجراءات نحو تعبئة رأس المال ويشير إلى ضرورة التوفيق بين هذه الإجراءات وبين تعبئة العمل الذي يعني الحد من الحرية الشخصية ومنع نشاط النقابات ورفض حق الكادحين في القيام بالإضرابات والمطالبة بتحسين ظروف العمل ورفع الأجور وأكثر من ذلك فإنه ينظر إلى تأميم بعض القطاعات والمؤسسات كإجراء مؤقت إذ أن القرآن في نهاية الأمر يميل إلى تفضيل النشاط الاقتصادي الحر في شكل الشركات المساهمة[٢] وفي تلك البلدان حيث مقاليد السلطة في أيدي الديمقراطيين – الثوريين تتبع حكوماتها نهج القضاء المتدرج على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج الاساسية وغالبا ما تضع هذه الحكومات الاساس الديني النظري لمثل هذه الاجراءات ففي مصر أيام جمال عبد الناصر عندما اتخذت مدىً واسعاً إجراءات تأميم الرأسمال الكبير والوسط والحد من ملكية وسائل الانتاج أعلن انصار الاشتراكية المصرية تلك الاجراءات ركنا اساسيا من أركان الدين الاسلامي فلا يجوز أن تبقى ثروة الأمة في يد حفنة قليلة من الناس الذين يملكون الأرض والمصانع وبقية وسائل الانتاج .... إن جميع مؤولي الشرع الاسلامي يوافقون على ضرورة تحرير الرأسمالية تماما[٣] وعموما فإن الأكثرية الساحقة من مفكري الاسلام يدافعون عن الملكية الخاصة ويجيزون حصرها فقط في تلك الحدود الممكنة في ظل التنظيم الرأسمالي للإقتصاد ومع أنه الظروف التاريخية الجديدة يعني المحافظة على علاقات انتاج ما قبل الرأسمالية فقد كبح هذا التشريع الديني بصورة جدية تطور التسليف المصرفي الذي يمثل أهم شرط للنشاط الاقتصادي الرأسمالي وقد بين الموقف من الربا ضغف البروجوازية

(١) M. Siddiqi, Marxism. Or Isiam. Hyderadad, 1951. P.310 -311.

(٢) F. Rahman. Economic Principles of Isiam. «Isiamic Studies», 1969, N.8.P.6.

(٣) الاشتراكية العربية ص ٣٦.

الإسلامية إلى درجة كبيرة بالمقارنة مع بورجوازية بقية المجموعات الدينية أو القوية على سبيل المثال الهندوس في الهند أو الصينيين في أندونيسيا. أن أيديولوجيي البورجوازية المسلمين وإدراكا منهم لضرورة التخلي عن تحريم الربا وفي نفس الوقت عدم تجاسرهم إعلان ذلك جهرا جعلتهم يلجؤون إلى مختلف الفتاوى التي تبيح نظريا تبرير هذا التخلي.

وقد قام محمد عبده بأول محاولة صريحة لإعادة النظر في هذه المسألة فعندما كان مفتياً لمصر أفتى في عام ١٨٨٩ بأن الشريعة لا تحرم الودائع المصرفية والفوائد المتأتية منها و لم يعتبرها في مصاف الربا.

إن المفكرين البورجوازيين الاسلام حين يطالبون بتغيير الوقف التقليدي من الفائدة المئوية يدعمون موقفهم بالاعتماد على القرآن

" يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة و اتقوا الله لعلكم تفلحون"(١) مفسرين هذه الآية كإشارة إلى التأكيد على تحديد نسبة الفائدة فقط(٢) ويذهب البعض ومن ضمنهم التاجر ورجل الدين الباندونغي أ . حسن إلى التأكيد على أن الأحاديث التي تحرم الربا لا تمت إلى النبي بصلة بل أدخلت في الاسلام من قبل اليهود والمسيحيين وغيرهم لتجلب الاضرار للاقتصاد الاسلامي(٣) ويميل الكثير من المفكرين إلى تبرير التحريم فقط على الفائدة المأخوذة من المستقرض لحاجته الشخصية وهكذا فإنهم يؤكدون على تحريم الربا لكنهم في نفس الوقت يجيزون التسليف المصرفي التجاري والصناعي ويحللون الفوائد المتأتية منها طالما جنيت من مؤسسة قائمة على أساس المنافسة حسب المبدأ الاسلامي في المضاربةويقدم المفكرون الباكستانيون (أ . ك . بروحي ، أ . ي . قريشي) تأويلا اكثر مرونة فحواه انه يمكن اعتبار الفائدة المصرفية شرعية إذا كان حجمها غير كبير إلى درجة عرقلة لنشاط الرأسمالي(٤).

وبصرف النظر عن الاصرار الدؤوب من جانب انصار التطور الراسمالي على إعادة النظر في التصورات السابقة بقي التحريم الربا قائما بل وثبت في الوثائق القانونية لعدد من البلدان ويمكن رؤية السبب أيضا في السيكولوجيا الاجتماعية للجماهير الميالة للتقاليد الدينية كما في الأمزجة المعادية للرأسمالية لدى الاستقراطية الاقطاعية والفلاحين

(١) القرآن – سورة آل عمران.
(٢) الدين والفكر الاجتماعي لشعوب الشرق موسكو ١٩٧١ ص١٤٤.
(٣) نفس المصدر السابق ص ١٤٢.
(٤) Q. A.Igbal. Views of Isiam on Interest. «The Isiamic Review», Vol. XLV, 1957,N 67, P.142.

والبورجوازية الصغيرة في المدينة وإلى جانب ذلك ففي أحيان كثيرة تقترن مزاولة الربا في أذهان المسلمين بنشاط ممثلي الأقوام والطوائف الدينية المزاحمة والرأسمالي المصرفي الأجنبي وبالتالي يقترن بالاستغلال الاحتكاري والاستعمار وفي النتيجة تقف جبهة الخصوم الربا العناصر اليمينية مثل أعضاء حزب الأخوان المسلمين وكذلك قوى يسارية بورجوازية صغيرة مثل الرابطة الشعبية والحزب الوطني الشعبي في باكستان فجميعهم يركزون الانتباه ليس فقط على الجانب الاقتصادي للمسألة بل أيضا على الناحية المعنوية والأخلاقية لها فالشخص المرابي حسب كلمات م صديقي " يرفض قبول المجازفة المرتبطة بالخسائر الممكنة بالنسبة لرجال الأهمال بل يصر على نيل نصيبه الأكيد من الربح وهذا هو الفجور وبهذا الشكل يمكن أن يتصرف المستغل فقط"[(١)] (١)

إن تحريم الفائدة المصرفية يمكنه دون شك تخفيف التبعية للرأسمال الأجنبي وتحرير البورجوازية الوطنية إلى درجة معينة من المقاسمة الاضطرارية لأرباحها مع البورجوازية الربية وفي نفس الوقت يحرم ذلك البلدان النامية من القروض الأجنبية الضرورية لها جدا، ويتوهم بعض المسلمين وكأنَّ الربا يلعب دور منظم توزيع الملكية إلا ان رجال الدين والقانون الضليعين، أكثر من غيرهم بأمور العقيدة الاسلامية متحررون من مثل هذه الأوهام و لا يخفون آراءهم ففي فتوى علماء الدين الباكستانيين التي اعلنت في آذار ١٩٦٩ والتي تطالب بتطبيق الأحكام الخاصة بالربا يتم في نفس الوقت التأكيد بأن النظام الاجتماعي الاسلامي لا يجمعه أي جامع بالاشتراكية وإن الملكية الخاصة مقدسة و لا تخضع للتأميم أو المصادرة[(٢)] فالفهم الاصطلاحي للنظام الاقتصادي – الاجتماعي في الاسلام له حدود تنطلق من مقدمة أساسية هي الاعتراف بطبيعة وحتمية التفاوت الاجتماعي وإدراكا منهم بأن مقدمة كهذه تتناقض مع فكرة العدالة الالهية يحاول الايديولوجيون الاسلاميون إزالة هذا التناقض .بمختلف الوسائل وخاصة بلجوءهم إلى تفسير أحكام الكتاب المقدس كما يحلو لهم فالآية القرآنية " أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون " سورة الزخرف" يجري تفسيرها مثلا وكأن العرب في البداية لم يصدقوا الوحي ما دام قد أنزل على محمد الذي لم يتميز في وضعه

(١) M. Siddiqi. What is Isiam? Rampur, 1954, P. 75.
(٢) «Dawn», 12. III. 1969.

الاجتماعي عن بقية أهل مكة في شيء لأن النبوة كانت تحسب أمارة شرف كبير و لا يمكن أن يمنح الله هذا الشرف إلا لمن يستحقه أكثر من غيره (أي للأكثر جاهاً حسب تصورهم) وجوابا على سؤال " وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم"[(١)] نجد الآية " أهم يقسمون رحمة ربك..... ؟ أي ان الله وحده لا البشر هو الذي يحدد مَنْ الأكثر اهلاً للرحمة .. أي للنبوة وتفسر الآية السابقة " أهم يقسمون رحمة ربك .... " بالارتباط مع الآية " فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين " من نفس سورة والتي تقول بأن الله أنزل العقاب بالبشر لأنهم كذبوا برسله وتابعوا السير على عادات أجدادهم الأولين وبكلمة أخرى فإن الله لم يبرر التفاوت المادي والاجتماعي إلا أنه قبل به (مكن البعض من اخضاع أخوانهم الآخرين عن طريق القوة والسلطة) كعقوبة لأنهم لم يصغوا إلى مواعظ الأنبياء .

يتوضح من تاويلاتهم وتفسيراتهم أنهم يقصدون بالملكية الاسلامية الملكية البرجوازية أو البرجوازية الصغيرة قبل كل شيء إلا أنهم لا يعترفون بهذا التطابق بل العكس يحاولون البرهنة على أن ما شرعه الاسلام عن الزكاة ونظام الوراثة وتحريم الربا يضمن قيام مجتمع الرخاء العام ويحرر الانسان من البخل والطمع وحب الذات والفقر والجوع والسرقة والفجور والانحلال الخلقي ويمنع تمركز الثروة في يد عدد من الرأسماليين الكبار وقضي على البطالة والصرع الطبقي[(٢)] وعلى هذا الأساس يبشرون بالنظام الاقتصادي الاجتماعي للإسلام كنظام عام شامل يصلح لكل زمان ومكان و لا ارتباط فيه بأية تشكيلة اقتصادية اجتماعية عرفها تاريخ البشرية يقول محمد قطب " إن مختلف مراحل التطور الاقتصادي — الشيوعية البدائية والعبودية والاقطاعية والرأسمالية ومن ثم المجتمع الشيوعي المتطور — التي يؤكد الماديون الدياليكتيكيون على شموليتها لم تعرف في الواقع خارج حدود أوربا ... و لم يمر العالم الاسلامي في مرحلة الاقطاعية وهو لم يعش مرحلة الشيوعية ولن يصلها في يوم من الأيام[(٣)] ويشير الاصلاحيون الدينيون بدورهم أيضا إلى أفضلية عقيدتهم الدينية بالمقارنة مع الأديان الأخرى إلا انهم في ذلك يركزون على الطابع "الخلاق" للإسلام الذي يجد تعبيرا له على حد رأيهم في المبادئ الاسلامية التي لا تعارض مع التقدم الاجتماعي إنهم في تأويلهم لأحكام التشريع الاسلامي يرمون إلى إيجاد تبرير ديني للتحولات الجارية.

---

(١) القرآن . سورة الزخرف.

(٢) استشهاد مأخوذ من كتاب أ . ي ايونوفا . القومية الاسلامية في اندونيسيا المعاصرة (٤٥-١٩٦٥) ص ١١٤.

(٣) M.Qutb. Isiam. The Misunderstood Reliqion. Deihi 1968. P.131.

إن الميزة التطهيرية للزكاة هي التي تخول مصادرة الملكية الأجنبية وقد استخدم مفهوم الزكاة للمعوزين كمصدر لحفز النشاط الرأسمالي على سبيل المثال نشاط الجمعية التجارية الاسلامية الاندونيسية ويركز الايديولوجييون المعاصرون الانتباه بشكل أساسي في الجانب الأخلاقي للضريبة الدينية (الزكاة) مفسرين إياها كتعبير عن تلك الأحاسيس النبيلة والخيرة التي يجب ان يقوم عليها نظام الاقتصاد الاسلامي برمته[١].

ويتابع محمد قطب قائلا: "ليس في الاسلام ما يمنع استخدام موارد الزكاة لبناء المستشفيات والمدارس" وبكلمة أخرى يمكن أن تذهب تلك الموارد لتأمين الحاجات الاجتماعية[٢] وعملياً فإن إضفاء هذا الطابع الأخلاقي ما هو إلا محاولة لتبرير غياب النظام الحكومي للضمان الاجتماعي والمساعدة الطبية ... الخ.

ويحاول منظرو " الطريق الاسلامي " إظهار نظام الزكاة بثياب الاشتراكية وكأنه يؤمن " الطريق الوسط بين الشيوعية والرأسمالية " فالآتاس حسين بروفيسور جامعة سنغافورة يؤكد بأن الاسلام " يضمن حق الفقير في حياة مقبولة من خلال الإشراف على الثروة الاجتماعية وبدون إلغاء الملكية الخاصة يترك المجال رحباً أمام إيداع ومبادرة الفرد في النشاط الاقتصادي"[٣] وتستخدم " فريضة الزكاة " بشكل واسع في الدعاية المفندة للماركسية كبرهان على إمكانية تحقيق العدالة الاجتماعية دون القضاء على الملكية الخاصة إلا أن الأوهام التي خلقتها هذه الفريضة تعرقل موضوعياً إمكانية تحقيق توزيع عادل حقيقي للثروة القومية إن الزكاة بـــ تطهيرها الملكية عن طريق الاحسان هي في الواقع تدفع المجتمع نحو الاستسلام للفقر وإعطائه صفة شرعية.

وتجربة الوراثة في الاسلام غير قادرة هي الأخرى على المساهمة في تحقيق التوزيع العادل فمن حيث المبدأ وكأي ضرب آخر من ضروب حق الوراثة فإن شكله الاسلامي لا يستطيع بذاته أن يؤدي إلى تحسين النظام الاقتصادي لكونه " لا يشكل سبباً بل نتيجة واستخلاصا حقوقيا من التنظيم الاقتصادي الموجود للمجتمع .... [٤].

فحق الوراثة الذي يتم بموجبه تقسيم الملكية باستمرار بين الورثاء العديدين يقود إلى عدم الاستقرار وتجزئة الأرض وهو بذلك يحافظ على رواسب الاقتصاد الطبيعي ويعرقل

---

(١) «The Pakistan Times», 12. X.1962.

(٢) M. Qutb. Isiam, the Misunderstood Religion, P.167.

(٣) M. Alatas. The Democracy of Isiam. Hague Bandung, 1956, P.38.

(٤) ك – ماركس ف المجلس المؤلفات الكاملة المجلد ١٦ ص ٣٨٣.

قيام الظروف الضرورية لتجديد القاعدة التكنيكية للانتاج الزراعي ويؤخر في تطور العلاقات البورجوازية في الريف[١] ونكاد تقريبا لا نجد من يطالب بشكل صريح بتغيير هذا المبدأ في الشريعة الاسلامية فالتفضيل المفرط والوضوح الكامل الذي جاء به القرآن بصدد هذه المسألة يجعل من الصعوبة بمكان إيجاد تأويل " جديد " ومع ذلك فمن خلال الممارسة العملية يتم البحث عن مختلف أشكال الالتفاف على النصوص التشريعية وللحيلولة دون الافراط في تجزئة الأرض تم في بعض البلدان (مصر وفي عدة ولايات في الهند) رسم القوانين التي تحدد الحدود الدنيا لقطع الأرض ومن حيث الجوهر ترمي إلى الهدف نفسه القوانين الجديدة في إيران وتونس والسودان.

وبشكل أكثر جذرية يعيد الإيديولوجيين البورجوازيين المعاصرين النظر في أسس الشرع الإسلامي حول الربا ففي مجتمع القرون الوسطى كان على هذا التشريع أن يحمي مصالح الباعة الصغار والحرفيين والمزارعين من تسلط المرابين الطفيليين وقد وصف كارل ماركس دور المرابين في المجتمعات الآسيوية باعتبارهم " لا يجلبون إلا الخراب الاقتصادي والفساد السياسي .... "[٢].

ولكن يجب الأخذ بعين الاعتبار أنه في عصر تولد الإنتاج الرأسمالي يبرز الربا حسب كلمات ك ماركس " كإحدى وسائل نشوء أسلوب الإنتاج الجديد إلى جانب إلحاق الخراب بالإقطاعيين رموز العنصر المعادي للبورجوازية وإلحاق الإفلاس بالصناعة الصغيرة والفلاحين الصغار .... الخ وبكلمة واحدة يبرز كوسيلة لمركزة وسائل العمل على شكل رأسمال "[٣] إن الإصرار على تحريم الربا (الفائدة المئوية — في تضمن بشكل كاف نمو الإنتاج وتحقيق العدالة الاجتماعية) مقابل تعويض عادل ...."[٤].

إن أهم سمات النظرية الإسلامية هي إنكار الصراع الطبقي فالاشتراكية الإسلامية — حسب كلام وزير العمل الباكستاني الأسبق أ . م . مالك — عبارة عن توفيق منسجم بين مصالح المجتمع المتناقضة وفي ظلها يمكن تحقيق البحبوحة للأكثرية دون الحاجة إلى المحن القاسية غير الضرورية والمرتبطة عادة بترع ملكية طبقة ما أو مجموعة من الناس "[٥]

---

(١) ليس مصادفة أن السلطات الاستعمارية البريطانية المهتمة بمركزة الملكيات الزراعية وخلق البورجوازية الريفية وضعت في مستعمراتها نظام الاقطاعات الكبيرة ممنوعة التقسيم وكان ذلك أيضا هدف القضاة الانكليز الذين كانوا يشجعون الملاكين على حرمان بناتهم من حق الوراثة.

(٢) ك . ماركس ، ف . انجلس . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٦ ، ص ٥٥٩.

(٣) نفس المصدر والصفحة السابقة.

(٤) الاسلام دين الاشتراكية القاهرة . ١٩٦١ ص ٣٦-٣٧.

(٥) A.M.Malik. Labour Problems and Policy in Pakistan. Karachi, 1954, P. 33.

ويبني مبشرو السلام الطبقي نظرياتهم على مقدمات خاطئة مسبقا عن الميزة الطبيعية للتفاوت الاجتماعي والاقتصادي والاستنتاج المنطقي من ذلك هو استخلاص طبيعية تقسيم الناس إلى أعمال واصحاب عمل وضرورة حل النزاعات الطبقية عن طريق التسويات و تحسين العلاقات بين الطبقات وكان علة النزاعات كافة في المجتمع البورجوازي تكمن في وجود أصحاب مشاريع جيدين وآخرين سيئين وعمال جيدين وآخرين سيئين أيضا"[١]

ويطور مالك فكرته ليؤكد " بأن مصالح الحكومة لا تتناقض مع مصالح الأمة فالحكومة تدافع عن تقدم وازدهار مجموع الأمة عمالا واصحاب اعمال ... وطالما أن الرفاهية الشعب هي الهدف الأسمى سواء بالنسبة للعمال أو لأصحاب المصانع فلا يمكن أن تتناقض مصالحهم الأساسية[٢] وما دام الأمر كذلك فليس هناك أي مبرر للكادحين في النضال من أجل حقوقهم و لا يتوجب على النقابات القيام بالنشاط التخريبي ضد أصحاب الأعمال بل ينبغي عليهم السعي لإيجاد علاقات متبادلة حسنة بين الإدارة والعمل ... والحفاظ على التوازن السليم بين مصالح أصحاب العمل والعمال "[٣] والاشتراكية الاسلامية كأي ضرب آخر من ضروب الاشتراكية الدينية لها اتباعها وأنصارها في صفوف مختلف الفئات الاجتماعية وبذلك نجد اختلافا مبدئيا في النوايا والأهداف كامنا وراء العبارات الصريحة الشكلية للاشتراكيين الاسلاميين.

وترغب البورجوازية المحلية بالمحافظة على امتيازاتها الطبقية وتجنب ضريبة الدم الرأسمالية فليس مستبعد أن بعض ممثليها يدينون بصدق نمط الحياة البورجوازية الغربية حيث تصدهم عنه وترعبهم فيه فظائع المزاحمة الرأسمالية وفوضى الانتاج وتهديد الأزمات المستمر والبطالة ... الخ

وبشكل أساسي فإن الأخرجة المعادية للرأسمالية لدى البورجوازية الوطنية ليست إلا شكلا للحقد والحسد تجاه المزاحم الغربي الأقوى الذي كانت هذه مترلته وهي ليست قادرة على تحقيق ذلك دون مساندة الجماهير الشعبية ولذلك غالبا ما تلجأ إلى الديماغوجية داعمة عن طيب خاطر شعار الاشتراكية الاسلامية قاصدة به تهيئة الظروف

(١) المصدر والصفحة السابقة.
(٢) نفس المصدر السابق ص٨
(٣) نفس المصدر والصفحة السابقة

الأكثر ملائمة لتطور رأسماليتها الخاصة وفي هذا الشعار ينعكس بشكل موضوعي السعي لـــ مداواة الأمراض الاجتماعية لتوطيد كيان المجتمع البورجوازي[١].

ويقوم أحيانا مفكرو الاقطاع المسلمون بتقديم تصوراتهم الاشتراكية الخاصة حيث أن تعريتهم أمراض النظام البورجوازي تحمل طابع النقد من مواقع يمينية وتلقى أحيانا ضروب الاشتراكية الاقطاعية الاستجابة والدعم في أوساط الفلاحين والحرفيين ويساعد في ذلك تدينهم وخضوعهم لرجال الدين الدين يسيرون مع الاقطاعيين يدا بيد وإلى جانب ذلك فإن الفئات البورجوازية الصغيرة التي تعاني من مزاحمة الرأسمال الكبير هي الأخرى مستعدة للتلهف على العلاقات البطريركية القديمة اعتقادا منها بأن الاستغلال ما قبل الرأسمالي كان أقل قسوة من الاستغلال البورجوازي.

وينطبق على تصورات كهذه ذلك التقويم الذي قدمه ماركس وانجلس في حينه فالاشتراكية الاقطاعية كما يقولان "كانت مزيجا من الشكاوى والأهاجي من ذكريات الماضي وإخطار المستقبل وإذا كان انتقادها المر اللاذع البارع يصيب البورجوازية أحيانا في صميم قلبها فإن عجزها المطلق عن فهم سير التاريخ الحديث كان يسبل عليها دوما ثوبا من السخافة والسخرية "[٢]

وتتميز بدرجة كبيرة من التعقيد والتناقض الضروب البورجوازية الصغيرة من الاشتراكية الاسلامية التي تعكس الطابع المزدوج للبورجوازية الصغيرة باحتجاجها على الاستثمار وفي نفس الوقت بتعلقها بالملكية الخاصة برغبتها في إقامة العدالة الاجتماعية وفي نفس الوقت بجزعها من الصراع الطبقي (ومن هنا رفضها له) إن النظريات الاشتراكية البورجوازية الصغيرة هي إلى درجة معينة نتيجة للتخلف الاقتصادي — الاجتماعي للدول المتحررة حديثا فعند الإشارة إلى السبب الموضوعي لظهور الاشتراكية الطوباوية كتب انجلس يقول

" بأن عدم نضوج الانتاج الرأسمالي وعدم نضوج العلاقات الطبقية قد قابلتهما نظريات غير ناضجة..."[٣] وبخلاف النماذج البورجوازية والاقطاعية فإن بإمكان النظريات البورجوازية الصغيرة أن تلعب مؤقتا دور ايديولوجيا قوى المجتمع التقدمية ففي البلدان التي

---

(١) ك . ماركس ، ف . انجلس . المؤلفات الكاملة ، المجلد الرابع ، ص٤٥٣.
(٢) ك . ماركس ، ف . انجلس . المؤلفات الكاملة ، المجلد الرابع ، ص٤٤٨.
(٣) ك . ماركس ، ف . انجلس ، المؤلفات الكاملة المجلد ١٩ ص ١٩٤.

ما تزال اكثرية سكانها الساحقة أسيرة التصورات الدينية يكون التوجه إلى الاسلام ضروريا لكي تلقي الاصلاحيات الاجتماعية موافقة ودعم الجماهير.

«الاسلام دين الاشتراكية» كثيرا ما كرر ذلك الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر فعندما أقرت في القاهرة في تموز ١٩٦١ مجموعة مراسيم تأميم البنوك والشركات النقل والتامين والأكثرية الساحقة من المؤسسات الصناعية والتجارية حاول أنصار نهج الحومة إثبات أن هذه الإجراءات تتفق مع روح ومبادئ الإسلام وفي مقدمة المجموعة التي صدرت خصيصا الاسلام دين الاشتراكية ويرى العديد من المفكرين أن التفاوت المادي حتمي ما دام الناس غير متساوين في مؤهلاتهم أما مبادئ الأخوة والمساواة والعدالة فإنها ترجع إلى العالم غير المادي أي أنها فقط تفهم كدوافع كرغبة روحية خارقة يقول المسلم الهندي أ . فورا " إن المساواة الكاملة بل المساواة بين الأخوة الذين بصرف النظر عن تمايزهم من حيث الكفاءات والوضع المادي يتعاملون فيما بينهم على قدم المساواة ويساعد بعضهم بعضا عند الحاجة "[١] ومن هنا يستنتج ضرورة جعل أحاسيس الناس اشتراكية وليس للحياة الاجتماعية.

إن غالبية المفكرين المسلمين يميلون إلى نفي الانقسام الطبقي في المجتمع الاسلامي الذي لا يخضع إلا للقوانين الإلهية فجميع الناس عند الله أخوةوبالتالي كما يقول محمد قطب فإن " الشريعة تنبذ امتيازات النخبة وتعتبر قانونا للمجتمع اللاطبقي "[٢] ويتابع قائلا " بأن التفاوت الملكية لن يؤدي إلى ظهور الطبقات ما دام جميع الناس متساوين حقا أمام القانون"[٣].

إن التأكيد على الطابع اللاطبقي للمجتمع الاسلامي ضروري للمفكرين الدينيين لنفي النضال الطبقي فليس الصراع الطبقي بل تحسين العلاقات الانسانية هو الذي يضمن حسب رأيهم قيام مجتمع العدالة الاجتماعية ويستنتج مما قيل بأن الاصلاحيين يسعون إلى تأويل التعاليم الدينية بالشكل الذي يسمح لهم بتبرير تلك التحولات الهادفة إلى تصفية البنية الاقتصادية — الاجتماعية لما قبل الرأسمالية.

---

(١) A. H. Vora. Muslim social Ideals.. «Islamic Culture» (Hyderabad), Vol. 44,1970, N2.

(٢) M. Qutb. Isiam, Misunderstood Religion, P. 162.

(٣) المصدر السابق ص١٦٤.

وتختلف درجة جذرية هذه التصورات إلا أنه يمكن وصفها عموما بأنها نماذج للنظريات البورجوازية والبورجوازية الصغيرة في التطور الاجتماعي وغالبا ما تقدم كبرامج لبناء الاشتراكية الاسلامية.

لقد بدأت الافكار الاشتراكية تنتشر في البلدان الشرق الاسلامي منذ نهاية القرن التاسع عشر تقريبا وازداد الاهتمام بها أكثر فأكثر مع تطور حركة التحرر الوطني وأثر انتصار ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى تأثيرا هائلا على الوعي الاجتماعي للشعوب المضطهدة حيث تجاوب مع الأحداث روسيا العديد من ممثلي المثقفين الاسلام فمحمد إقبال في قصيدته الرائعة " خازر — أي — راخ " ١٩٢١ يناشد شعوب العالم داعيا إياها أن تستيقظ من سباتها وتحطم قيودها ورأى الشاعر الفيلسوف في الثورة الطريق الوحيد للخلاص من الاستبعاد حيث كتب يقول " إن العامل الذي لا يستقيم ظهره مدى الحياة يسير عاريا من أجل أن يملك الرأسمالي الألبسة الحريرية ومن دموع والدته وطفله ينظم عقد اللؤلؤ لزوجة الرأسمالي ويسمن رجل الدين وموظف الدولة بامتصاصهم دم العامل ان تحمل ذلك لا يمكن أن يطول فالثورة ليست ضرورية فقط بل طبيعية ايضا[١].

إن جو الاستياء العام واشتداد نشاط الجماهير السياسي الملتهب بحماس جامح في النضال المعادي للإمبريالية هيأ وضعا شبيها بالذي تكون في روسيا على أعتاب الثورة والذي وصفه لينين بالشكل التالي " إن الحاجة إلى حياة إنسانية لائقة إلى التضامن والدفاع عن كرامة الانسان وحقوقه كإنسان ومواطن تشمل الجميع بلا استثناء وتوحد الطبقات كلها وتتخطى بقوة أية حزبية كانت تستنهض الناس الذين ما زالوا بعيدين كل البعد عن الحزبية غير قادرين على الارتقاء إلى مستواها ... إن الانجذاب إلى النضال الجاري ضروري ومشروع لا يمكن بدونه تحقيق النصر يفرض إضفاء المثالية على الأهداف الآنية البسيطة ... بل ويخلع عليها ثوبا خياليا ...[٢].

وبصرف النظر عن ازدياد حدود المواقع الفكرية وضوحا بعد نيل الاستقلال السياسي لم تفقد الشعارات الاشتراكية جاذبيتها حيث أقبل ايديولوجيو مختلف الطبقات على تفسيرها وفهمها بأشكال مختلفة إلا أن أكثريتهم أكدوا على تباين تياراتهم الفكرية المبنية عن نظرية الاشتراكية العلمية فهم يدعون أن الاشتراكية العلمية غير مقبولة بالنسبة للمسلمين لكونها الحادية ومادية أساسا وبالتالي فهي " تدعم في الانسان المعدة بالدرجة

---

(١) محمد إقبال . إقبال والمسألة المعاشية باللغة الأوردية . (لاهور) المجلد الخامس رقم ٤ ص ٥٦.
(٢) ف . أ . لينين . المؤلفات الكاملة . المجلد ١٢ ، ص١٣٦.

الأولى " بينما الاشتراكية الاسلامية حسب اقوال السباعي " تعزز في الفرد الخصال الانسانية روحا وعقلا وسلوكا وجسدا "[١] وتعلن أن التطاول على حق الملكية الخاصة مناقض لروح الاسلام ويقول أحد قادة حزب ماشومي بهذا الصدد أن الايديولوجية التي تتوافق وأهداف مجتمعنا هي الاشتراكية الدينية ... التي لا تحطم الفرد والمبادرة الشخصية[٢] وفي دفاعهم عن الملكية الخاصة يتحدث الاشتراكيون الاسلاميون عن طبيعة الملكية الخاصة وصفتها الالهية وان التعدي عليها هو تعد على الحرية الشخصية ويذكر محمد إنسان الله خان بأنه حتى إذا افترضنا بأن الشيوعيين سيحققون النجاح مئة بالمئة فإن هذا النجاح سيقتصر على إشباع الجميع إلا أن أحدا لن يتخلى بالأخلاق ما دام التخلي عما هو زائد عن الحاجة في كل حالة لن يكون عن طيب خاطر بل حسب طلب الدولة[٣] إن تصفية الملكية الخاصة برأي المدافعين عنها تجرد المجتمع من الحوافز الضرورية للتطور الاقتصادي وتؤدي إلى الركود ويؤكد إيديولوجييو الاشتراكية الاسلامية باستمرار على عدم تشابه الملكية الاسلامية مع الملكية الخاصة المطلقة في ظل الرأسمالية التي تثير الفوضى في الانتاج و لا مع الملكية الاجتماعية المطلقة في ظل الاشتراكية التي تقضي على المزاحمة وتدخل التخطيط الجماعي لكنها في نفس الوقت تسحق لشخصية كمبادر في الحياة الاقتصادية يقول الكاتب المصري رفعت مجذوب " يختلف نظامنا عن النظام الرأسمالي في كوننا نؤمم الملكية الخاصة.

كتب باحث آخر يقول " حاولت الرجعية استخدام الدين كآخر سهم في جعبتها ظَّناً منها بأن التدين العميق للشعب سيشكل المنفذ المناسب للانقضاض على هذه الاجراءات وإثارة الشغب والفوضى فادّعت العناصر الرجعية أن الاسلام لا يقر تحديد الملكية الخاصة والتاميم ومصادرة رساميل الأغنياء[٤] ...

ومن أجل دحض مقولة " الاشتراكية إثم " ارتأى بعض مؤلفي المجموعة ضرورة الجهر بأت تعاليم الدين الاسلامي كانت تنطوي على أفكار اشتراكية منذ ظهورها

ومع أن تصورات كهذه باطلة تماما من وجهة النظر العلمية إلا أنها غير مجردة من محتوى تقدمي محدد ولدى انتقادها لا بد من تذكر التاكيد اللينيني على ضرورة الحرص

---

(١) الاشتراكية العربية ص٩٦٩.

(٢) G. M. T. Kahin. Nationalism and Revolution in Indonesia. (New York), 1952, P. 310

(٣) «Isiam Review» Vol. XXXVIII, N4, P. 13.

(٤) الاسلام دين الاشتراكية ص١١.

على استخلاص وصيانة وتطوير النواة الديموقراطية الثورية[١] من الاشتراكية البورجوازية الصغيرة الثورية وهذا التطوير يقتضي في نهاية الأمر بتحريرها من الخرافات والأوهام وبالتحول المتدرج نحو مواقع النظرية العملية التي يقترن تبنيها بصعوبات موضوعية مرتبطة بمستوى التطور الاقتصادي — الاجتماعي والثقافي وإلى جانب ذلك فإن الدعاية لمبادئ الاسلام بوصفها مطلقة وخارقة بالاضافة إلى معارضة الاشتراكية العلمية بـ الاشتراكية الدينية تشكل عقبة في طريق بلوغ هذا المستوى ولا ينطلق من مواقع مشابهة دعاة الاسلام وحدهم وهو أمر طبيعي بل عدد من المفكرين خارج حدود العالم الاسلامي ففي الأوساط العلمية الغربية المهتمة بالإسلام هناك وجهتا نظر في هذه المسألة أحداهما الأخرى شكليا فقد لاقت انتشاراً واسعاً هنا الموضوعة التي تؤكد بأن الأفكار الاشتراكية معادية للتعاليم الاسلامية وإن الإسلام على العكس من ذلك يحتوي على عناصر كثيرة تقربه من المسيحية وما على اتباع هاتين الديانتين العالميتين أمام خطر الشيوعية إلا توحيد جهودهم ضد الايديولوجيا الشيوعية ويقول لينيت كريك بأن " هذه المهمة المشتركة تضعنا أمام ضرورة توطيد الصلات والتعاون بين الاسلام والمسيحية "[٢]

وحسب وجهة نظر الأخرى فإن التعاليم الاسلامية اشتراكية بطبيعتها وقد كان هـ غريمي أول من عرض هذا التصور في نهاية القرن الماضي حيث يقول " لم يظهر الاسلام بأي حال من الأحوال كنظام ديني بل ولد كمذهب ذي طابع اشتراكي ضد الظلم على الأرض "[٣].

إن المنظرين البورجوازيين بعد أن ينسبوا إلى الإسلام طابعاً اشتراكياً يبرهنون عدم مطابقة الاشتراكية الاسلامية للماركسية ويحاولون إقناع الشعوب الاسلامية بضرورة اختيار الطريق الوسط فحسب كلمات ل. ماسينيون " السلام مفرط في العدالة وتشهد على ذلك فريضة اقتطاع ١٠٪ من الثروة كضريبة للجماعة وهو معاد للعبة الحرة والرساميل المصرفية والقروض الحكومية والضرائب غير المباشرة على المواد ذات الضرورة القصوى أنه يحتل مكانا وسيطا بين المذهبين الرأسمالي البورجوازي والشيوعي البلشفي[٤] وعمليا يتمسك بتلك المواقف نفسها المحرفون اليمينيون ففي نهاية عام ١٩٦٩ أجري حوار بمبادرة مجلة الطليعة القاهرية حول التأثير الحضارة العربية — الاسلامية على الحضارة

(١) ف. أ. لينين. المؤلفات الكاملة. المجلد ٢١ ص ٤٠٦.
(٢) «Middle East Journal», Vol. 8, N2, P.138.
(٣) H. Grimme. Mohammed, TH-I Munster,1892, P.4.
(٤) الاستشهاد مأخوذ من: Rodinson. Isiam et Capitalism. Paris, 1966, P.249.

العالمية وكان من بين المحاضرين روجيه غارودي وبروفيسور السوربون مكسيم رودنسون حيث تناولا في ثلاث محاضرات من أصل ستة موضوع العلاقة بين الاسلام والاشتراكية وقد كان الموضوع المركزي في محاضرات غارودي موضوعة المطابقة بين العقيدة الاسلامية والأفكار الاشتراكية حيث أعلن أنه ليس في الاشتراكية أية مبادئ تناقض روح القرآن إذا ما فسر الأخير بشكل غير جامد والدين لا يناقض الماركسية بل يمكن لكل منهما أن يأخذ من الآخر ما هو مفيد له ويرى غاوردي أن عقيدة المسلمين لا تعيق سيرهم على طريق الاشتراكية بل هي تقدم نموذجاً إسلامياً خاصاً بها " إن ترسيخ الأفكار الاشتراكية على أرض الاسلام تمكن في الظروف المعاصرة من بناء مجتمع الأخوة الذي أشار إليه الرسول عندما تحدث بحزم عن إقامة العدالة و لا شك بأن المؤمن سيرى في عالم الاشتراكية تحقيقا لأسمى المثل وعندها سيهتف " وأخيرا تحققت أفكار الاسلام في الحياة " ويرى غاوردي أنه لا حاجة للمسلمين إلى الأخذ بالنماذج الأجنبية للاشتراكية ما دامت اشتراكيتهم الخاصة تملك جذورا تاريخية وفكرية – في مذهب ابن رشد العقلي وفي تعاليم ابن خلدون الاجتماعية وفي اشتراكية القرامطة الطوباوية بكلمة أخرى فإن روجيه غارودي ينظر إلى الاشتراكية كظاهرة خارج الزمن قادرة على الظهور في أية مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي وتبعا لذلك فإن الاشتراكية تنحصر في إطار مثل الأخوة والعدالة المجردة من أي محتوى تاريخي ملموس و لا شك بأن هذه المثل كانت معروفة في ظل أول مجتمع طبقي – فالظلم ولد ولا بد أن يحتم ولادة الأحلام بإزالته – إلا أن هذه الأحلام اتخذت معاني متعددة من خلال المراحل المختلفة من تاريخ البشرية يقول انجلس " فالتصور بأن الناس جميعا كناس يجمعهم شيء مشترك وإنهم متساوون كذلك بقدر ما يستمر هذا المشترك لهو أمر قديم جدا بالطبع إلا أن متطلبات المساواة المعاصرة تختلف عن هذا التصور بشكل كامل "[١].

إن ميزة الاشتراكية العلمية تكمن في أن مبادئ المساواة والعدالة الانسانية اكتسبت بفضلها قوة المطالب السياسية الملموسة وأصبح ذلك ممكنا فقط بفضل اكتشاف الأسباب التي تحول دون تحقيق هذه المبادئ وتبيان سبل تحقيقها في الواقع العملي أي في مستوى محدد من تطور الوجود الاجتماعي وبالتالي الوعي الاجتماعي.

---

(١) ك . ماركس ، ف . انجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٠ ص ١٠٤.

فالمطابقة بين عناصر الاسلام العادلة والافكار الاشتراكية تعني التراجع عن الفهم المادي لطبيعة المثل الاجتماعية ويؤدي هذا التراجع في المجال السياسي إلى نشر الأوهام حول إمكانية وجود نماذج دينية لبناء المجتمع الاشتراكي على صعيد النظرية والتطبيق.

أما موقف المحاضر الآخر مكسيم رودنسون فإنه من حيث الجوهر لا يختلف عن موقف غارودي ولو أنه يبدو أكثر تعليلا، أن رودنسون مؤلف العديد من الأعمال عن الإسلام في الوقت الذي يعد نفسه ماركسيا يؤكد وجود عشرين بل مئة بل ألف لون للماركسية(١) وتشكل الماركسية اللامدرسية لونه الخاص ضمن تلك الألوان.

إن وجهة نظر هذا العالم الفرنسي المتخصص في الشؤون الدينية متناقضة للغاية ففي الوقت الذي يسمي الاسلام ايديولوجيا دينية – سياسية يؤكد بأن هذه العقيدة لا تلزم و لا تفرض على الناس والدول التي تدين بها أي شكل اقتصادي خاص فهي لم تعرقل جديا التوجه الرأسمالي في القرن الماضي وهي في الواقع لا تقضي بالتوجه الاشتراكي(٢).

ويرفض الكاتب وجود أية إشارات في القرآن بخصوص النظام القانوني الاقتصادي ويرى بأن التغييرات في المجتمع الاسلامي لم تقرر بفعل عوامل دينية بل دنيوية فقط أي بتأثير عوامل التطور الموضوعية ويرى أن الاسلام حتى في الوقت الحاضر ليس قادرا على التأثير في البناء الاقتصادي – الاجتماعي لبلدان الشرق الاسلامي(٣) إن اعتراض رودنسون على وجهة النظر الشائعة والتي تقول بأن الاسلام وتعاليمه هو الذي يملي طابع العلاقات الاقتصادية – الاجتماعية اعتراض لا يستدعي أي شك و لا تقبل الجدل أيضا موضوعته حول حتمية انتصار الاشتراكية وإن الاسلام غير قادر على أن يحول دون ذلك إلا أنه لا يمكن الموافقةمعه على الموضوعة التي يتم بموجبها نفي أية إمكانية للايديولوجيا – وهي هنا الدين – في التأثير المعاكس على الظواهر ذات الطابع القاعدي فالتعاليم الاقتصادية في التشريع الاسلامي لعبت إلى درجة ما دوراً كابحاً في تشكيل الرأسمالية فيما بعد ولو أنها لم تشكل السبب الأساسي الذي أعاق التطور المجتمع الاسلامي في العصور الوسطى وتقاوم هذه التعاليم الاقتصادية بدرجة أكبر تحويل النظام لاجتماعي المبني على الملكية الخاصة والاستثمار إلى المجتمع الاشتراكي.

(١) M. Rodinson. Isiam et Capitalisme. P.12.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) نفس المصدر السابق ص ١٩٣.

وإلى جانب ذلك يفترض مكسيم رودنسون بأنه يمكن الاستفادة من الاسلام كأيديولوجيا تخدم بناء الاشتراكية حيث يتطلب تحقيق ذلك حسب رأيه أن نناضل ضد التأويلات الرجعية للتعاليم الاسلامية ونرفض التعصب حيال غير المسلمين ونستخلص من القرآن والتقاليد تلك المبادئ التي تستطيع من خلال دمجها بالقيم الانسانية العامة أن تتجاوب مع المتطلبات المعاصرة[1] والدعوة إلى خلق ايديولوجيا دمجية ترتكز على الاعتراف باستقلالية الايديولوجيا عن العوامل الاقتصادية — الاجتماعية وينتقد رودنسون الماركسيين على إقاة صلة مباشرة وباطلة بين مراتبية الملائكة في السماء وبين تركيب المجتمع الاقطاعي وينظر إلى الايديولوجيا بأنها أو باعتبارها دعامة مستقلة أساليب تفسيرها المختلفة هي وحدها التي تؤثر على تأرجح القاعدة الاجتماعية والايديولوجيا في ذاتها حسب كلماته تتجلى في تنوع أشكال الايديولوجيات بالنسبة للمجتمع[2] ليس هناك أي ماركسي يذهب إلى حد نفي الاستقلال النسبي المعروف للمجال الايديولوجي أو أنه لا يعرف ضرر الفهم الجامد للعلاقة بين الظواهر البناء الفوقي والقاعدة المادية إلا أن هناك فرقا مبدئيا بين اقرار استقلال الايديولوجيا النسبي وبين إعطاء محتواها المثالي صفة مطلقة وبالضبط فإن تضليلا من هذا القبيل هو الذي يسمح لرودنسون بتصور الدين لا مبالياً بالنسبة للنظام الاقتصادي الاجتماعي ومؤهلا ليكون ايديولوجيا أي مجتمع كان وهكذا يتبين أن كل شيء مرهون بالتفسير الذاتي للمبادئ والتعاليم الدينية وهنا فإن السلوك الإرادي لـــ الماركسي اللا مدرسي أكثر من واضح إن الاشتراكية الاسلامية كما أشرنا سابقا قادرة على أن تلعب إلى درجة معينة دور الايديولوجيا المعبئة على طريق تحقيق التحولات الاجتماعية التقدمية[3] وهذا ممكن في حال ابراز ما تتضمنه النظرية والتجربة التاريخية للاسلام كما في أي دين آخر من عناصر تعكس سعي الجماهير المضطهدين الأبدي إلى تحقيق المثل الانسانية العامة ويسوغ ذلك عمليا بأن التدين العميق والتخلف الحضاري وغياب النضج السياسي الكافي لدى الجماهير الاسلامية تعقد من إدراك هذه الجماهير أفكار الاشتراكية العلمية وفي هذا الصدد يقول البروفيسور السوفييتي ر . ا . أوليانوفسكي

(١) المصدر السابق . ص٢٤١-٢٤٢.
(٢)المصدر السابق . ص ١٩٧- ١٩٨.
(٣) انظر جريدة البرافدا عدد ٢٥ نيسان ١٩٧٥.

" في الوقت الحاضر لا يجوز استبعاد استخدام عقيدة الكادحين التقليدية في تدعيم النضال من أجل إزالة استغلال الانسان للانسان وبطبيعة الحال فإن ذلك يقضي بضرورة التأويل التقدمي لأسس العقيدة التقليدية والنضال الثابت والحازم ضد سعي الرجعية لاستغلال عواطف الجماهير المؤمنة من أجل خدمة مصالحها الطبقية[1] ومع ذلك ينبغي ألا ننسى أن الاشتراكية الاسلامية كأيديولوجيا للقوى الديمقراطية الثورية يمكنها أن تلعب دوراً تقدمياً فقط في المرحلة الانتقالية عندما تكون ملامح توجه التطور الاجتماعي ما تزال في طور التكون ولم تتحدد بشكل نهائي بعد ومن المناسب أن نتذكر بهذا الصدد كلمات لينين القائلة بأن موضوعة الاشتراكية دين تعني بالنسبة للبعض صيغة التحول من الدين إلى الاشتراكية وللبعض الآخر من الاشتراكية إلى الدين[2] تشهد التجربة التاريخية للعقود الأخيرة على تطور الاشتراكية الاسلامية في اتجاهين أساسيين الاتجاه الأول التحول إلى مدافع علني على النظام الرأسمالي وأيديولوجيا العداء الشيوعية ومثل هذا التحول بالضبط هو ما جرى بالنسبة لايديولوجيا الاشتراكية الدينية لحزب ماشومي الاندونيسي فقد كانت وجهات نظر الاشتراكيين الدينيين في هذا الحزب حتى عام ١٩٤٨ تحوي عناصر معادية للامبريالية إلا أنها بعد نيل الاستقلال بدأت تعكس الرغبات الطبقية لذلك القسم من البورجوازية التي ذهبت إلى حد خيانة المصالح الوطنية والتعاون مع الامبريالية.

بينما نلاحظ التطور في الاتجاه الآخر هناك حيث فازت في الصراع السياسي الداخلي القوي الديموقراطية – الثورية التي تدرك أكثر فأكثر ضرورة اتخاذ نهج ثابت في التحولات الاشتراكية ويمكن في المستقبل توقيع انتقال قسم من الديموقراطيين – الثوريين الذين يرصفون حاليا شعار الاشتراكية الدينية إلى مواقع النظرية العلمية للثورة الاشتراكية ومع اشتداد التمايز الطبقي وتفاقم التناقضات الطبقية ومع نمو الوعي السياسي للجماهير الشعبية وانتشار أفكار الماركسية ستستنفذ الاشتراكية الإسلامية إمكانياتها التقدمية.

ترجمة أحمد جلال الدين

(١) مجلة الحياة الدولية موسكو ١٩٧١ العدد ٨ ص ٤٨.
(٢) ف . أ . لينين المؤلفات الكاملة . المجلد ١٧ ص ٤٢٣.

المواجهة مع الفكر الشيوعي وفتاوى التحريم

• الدكتور حيدر نزار عطية

لا يمكن القول إن الفكر الشيوعي كانَ مقبولاً من علماء الدين أو أنهم كانوا يتغاضون عن انتشاره وحركته داخل العراق فهذا الفكر الذي دخل العراق في بدايات القرن العشرين وأخذ بالانتشار التدريجي لم يكن مرحبا به منذ البداية[1] وإذا التمسنا المحاولات الأولى للوقوف بوجه الشيوعية وصدّها من قبل علماء الدين المسلمين نجد أن المفتي الأكبر للأزهر الشريف في مصر الشيخ محمد بخيت أفتى ضد الشيوعية في آب عام ١٩١٩ وكان لهذه الفتوى أثرها العكسي في زيادة معرفة الناس بها بعد أن بدأت الصحف المصرية بالكتابة عنها وعن فتوى زعيم الأزهر[2] أما في العراق فإن الشيوعية راحت تنتشر على نطاق واسع متغلغلة في أكثر الأماكن حصانة وممانعة مستفيدة من الشعور المتعاظم بالظلم من أغلب الفئات الشعبية التي باتت تنظر إلى الحكم السياسي القائم أنه يمارس سياسة تمييزية واضحة يستبعد الجيل الجديد من المتعلمين من العملية السياسية وهذا ما ينطبق على الشيعة بوجه الخصوص حتى توجه الكثير من هؤلاء إلى اعتناق الشيوعية لا سيما في أواخر الأربعينات وإبان الستينات من القرن العشرين[3] والحقيقة التي لا بد من دراستها إن انتماء الكثير من الشباب في مناطق الجنوب والفرات الأوسط إلى الحزب الشيوعي يشير إلى

(١) حنا بطاطا: العراق، الحزب الشيوعي الكتاب الثاني الطبعة العربية الأولى ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت ١٩٩٢ ص ٤٠-٤٤.
(٢) المصدر نفسه ص ٢٦ ص٢٧.
(٣) اسحاق نقاش المصدر السابق ص١٨١.

محاولات أبناء هذه المناطق البحث عن إطار سياسي يمكنهم من لعب دور في العملية السياسية ولأن الفكر الشيوعي ركز على مبادئ تتعلق بالمساواة بين أبناء الشعب وفئاته العرقية المختلفة وأكد على بعض الحلول المطلوبة بتغيير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في العراق حتى بات أبناء المناطق الجنوبية وبغداد ينظرون إلى الشيوعية كأداة يستطيعون احداث التغير المطلوب من خلالها بعد أن سدت عليهم منافذ الوصول إلى السلطة[١].

استمر النفوذ الشيوعي ينتشر بشكل واسع حتى دخل إلى قلعة المرجعية الدينية ومقرها مدينة النجف الأشرف التي وجدت نفسها أمام تحدي حقيقي خاصة بعد أن تأثر الكثير من أبناء الأسر الدينية المعروفة بالمدينة بالفكر الشيوعي وبدأ بعض طلبة الحوزة العلمية الدينية اعتناق هذا الفكر فعلى سبيل المثال كان المفكر اليساري حسين مروة وهو من أصل لبناني قد أرسلته عائلته إلى النجف لدراسة العلوم الدينية حيث تحول فكره ليعتنق الفكر الشيوعي ويصبح من أبرز منظريه[٢] إضافة إلى انضمام الكثير من رجال الدين إلى حركة انصار السلام ذات التوجه الماركسي وكان ذلك باعثاً للخوف والقلق لدى المؤسسة الدينية التي بدأت تشن حملات عنيفة ضد الفكر الشيوعي لإيقاف تقدمه القوي[٣] حتى إن الصحف النجفية بدأت في أواخر الأربعينات من القرن العشرين تشن حملات منظمة وعنيفة ضد النشاط الشيوعي وتتهمه بالاباحية متناولة الشيوعيين باقذع الالفاظ[٤] وكان التصدي الأوضح للنشاط الشيوعي من المجتهد المصلح الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء صدر عام ١٩٤٨ منشوراً شديداً حرم فيه الشيوعية والانتماء إليها[٥] لكن أثر هذا المنشور (الفتوى وزعت في انحاء العراق) لم يكن فاعلا في إيقاف المد الشيوعي ربما لأن الشيوعيين كانوا في هذه الفترة يعيشون في أوج قوتهم التنظيمية كما وقف الشيخ عبد الكريم الزنجاني وهو أحد المجتهدين في النجف ضد الفكر الشيوعي[٦]

وفي عام ١٩٥٤ زار السفير البريطاني في العراق (جون تراتييك) الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء بمكتبه بالنجف الأشرف ودار الحديث بينهما حول الفكر الشيوعي وكيفية

(١) اسحاق نقاش المصدر السابق ص ١٨٣.
(٢) حيدر نزار عطية، المصدر السابق ص ١١٠.
(٣) مقابلة شخصية مع المؤرخ النجفي الأستاذ كاظم شكر ٢٠٠٥/٧/٢٢ في النجف الأشرف.
(٤) ينظر على سبيل المثال الشعاع مجلة العدد الأول السنة الأولى في أيار ١٩٤٨ العدد العاشر السنة الأولى في ١٩٤٨/١٠/٤ العددان ١٣-١٤ السنة الأولى ١٩٤٨.
(٥) حيدر نزار عطية، المصدر السابق ص١١٢.
(٦) إسحاق نقاش، المصدر لسابق ص١٨٢.

وضع الحلول الناجعة لمواجهته وإيقاف انتشاره فكان كاشف الغطاء صريحاً على تذكير السفير البريطاني ان الفكر الشيوعي أخذ بالاتساع نتيجة الشعور بالاحباط والظلم عند الناس ولانعدام فرص التكافؤ والمساواة وكبر الفجوة داخل المجتمع بين الفقراء والأغنياء[١] ونبه كاشف الغطاء إلى أن مواجهة الفكر الشيوعي لا يتم إلا عن طريق مواجهته بالفكر بدل سياسة العنف والاجتثاث لأن ذلك سيقود إلى تقويته وكان على الحكومة العراقية والبريطانيين من وراءها أن يعملوا على حل المشكلات التي تعاني منها العراقيين ومن ذلك توفير فرص العمل والأعمار والبناء ورفع مستوى الدخل الفرد والاهتمام بالمناطق المحرومة في الوسط والجنوب من العراق بوجه خاص[٢] وكان قيام ثورة ١٤/٧/١٩٥٨ إيذانا ببدء عهد جديد من الحريات العامة وانتعاش النشاط السياسي والحزبي بكل اتجاهاته وكان الحزب الشيوعي العراقي الذي نما بشكل كبير وأصبح يمتلك قاعدة شعبية[٣] واسعة ومن أبرز الأحزاب السياسية التي صعد نجمها وتأثيرها وحسب الكتّاب الذين يبررون الوقف المتشدد لرجال الدين من هذا الحزب فإن الشيوعيين بدأوا يحيكون المؤتمرات ويتصرفون بعدائية بالغة متهمين رجال الدين والمؤسسة الدينية بالرجعية[٤] ثم تطور الأمر إلى احتكاك مباشر بن الفكر الديني وممثليه حين أخذ الشيوعيين يطرحون إلى الشارع مجاميع من الكتب ذات العناوين المشككة والمستفزة للمشاعر الدينية فكانت عناوين لكتب و منشورات انتشرت (الله في قفص الاتهام) و (أين الله) و (أصل العائلة) وغيرها إضافة إلى الاستهداف المباشر لصحف ونشرات الحزب الشيوعي للعقائد الدينية مما أثار موجة من السخط والتنديد عند الأوساط الدينية[٥] ويعطي أحد رجال الدين صورة قاتمة لما كان يفعله الشيوعيين وأنصارهم والمتاعب التي كان يلاقيها المراجع الدينيين وطلبة الحوزة العلمية بسبب التصرفات الشيوعية حيث ساد الخوف والقلق الأسر والعوائل الدينية خاصة في مدينة النجف الأشرف[٦] ولا بد هنا من اقتباس المقطع التالي للإشارة للحالة الحرجة التي في مدينة مقدسة كمدينة النجف الشرف (اقتربت الشعارات الهزيلة والتي تزدري

(١) محمد حسين كاشف الغطاء، محاورة للإمام المصلح الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء مع السفير البريطاني والأميركي في بغداد ط٢ الارجنتين ص١١.

(٢) محمد حسين كاشف الغطاء محاورة للإمام المصلح الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء مع السفير البريطاني والأميركي في بغداد ط٢ الارجنتين ص١٢.

(٣) حسب تحليل أحد الكتاب فإن الحزب الشيوعي في هذه الفترة فقد وزنه طربا لكثرة المؤيدين له والذين أخذوا يشكلون ظاهرة اجتماعية في العراق ومع سقوط النظام الملكي أخذ الحزب يعيش عالم الغريب جديد غير معروف لديه أهم خصائصه المميزة هي تحطيم كل الحواجز بنظر سمير الخليل جمهورية الخوف ترجمة أحمد رائف ط١ الزهراء للإعلام العربي القاهرة ١٤١١هـ - ١٩٩١ ص ٣٦٤.

(٤) أحمد الحسيني الإمام الحكيم ص٨٨.

(٥) صلاح الخرسان صفحات من تاريخ الحركة الشيوعية في العراق ط١ دار الفرات ١٩٩٣ ص١٥٥ هاشم البناء الحزب الشيوعي في الميزان ط١ دار المعرفة بغداد ١٩٥٩ ص١٠.

(٦) محمد أمين شبر خطيب الأمة جواد شبر ط١ ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م ص٣٤ ص٣٦.

بالاسلام إلى أمتار من الصحن الشريف في النجف الأشرف و لا أنسى هذا المنظر حينما دارت سيارة أوتوبيس لمجموعة من الفتيات وهن يرقصن في السيارة ويصفقن ويرددن هذه الأهازيج «بعد شهر ماكو مهر والشيخ ذبه بالنهر» و«عاش زعيمي عبد الكريم الشيوعي بالحكم مطلب عظيمي» وحينما كانت تخرج المسيرات العمالية والفلاحية في شوارع النجف وحول حرم الإمام علي عليه السلام كانت ترفع اشارة السوفييت وهي المنجل والمطرقة والإعلام الحمراء وهم يرددون «المايصفك عفلقي والحبال موجودة»[١] وشاع في الوسط الديني جو من الخوف والرعب من انتقام الشيوعيين الذين كانوا يتمتعون بأنصار أشداء حتى أصبح بعض رجال الدين لا يذهب إلى مكان إلا وهو يخفي سلاح تحت ملابسه لمواجهة أي خطر داهم[٢] وبمرور الأيام كان الصراع بين المرجعية الدينية في النجف من جهة والشيوعيين المعتزين بقوتهم الجماهيرية من جهة أخر يسير نحو التصادم ووصل الأمر بتعرضهم للمرجع الأعلى السيد محسن الحكيم ومحاولة الاعتداء عليه عندما كان خارجاً من منزله في محلة العمارة وهي إحدى محلات النجف الأربعة وكاد أن يتطور الحال إلى تصادم لولا تدخل السيد الحكيم شخصيا ومنعه الناس من الرد[٣]

ويشير السيد محمد بحر العلوم أحد المقربين من المرجعية أنذاك إلى قيام الشيوعيين بتهديد رجال الدين والعلماء ووضع الكتابات التحريضية على أبواب منازلهم وتوزيع المنشورات ضد المرجعية الدينية والاتيان بتصرفات غير لائقة[٤]

وعمدت بعض الصحف المحسوبة على الشيوعيين إلى التصرف غير المحسوب عندما أخذت تهاجم المرجعيات الدينية في النجف الأشرف بمقالات وصور كاريكاتورية ومن ذلك ما فعلته إحدى الصحف عندما رسمت كاريكاتورياً مسيئاً إلى السيد محسن الحكيم آثار عواطف ومشاعر الناس في العراق وبدأت وفود الجموع من المستنكرين تتقاطر على النجف معبرة عن استعدادها للصدام مع الشيوعيين إلا أن الحكيم منع ذلك[٥] كما وصلت برقيات تأييد واحتجاج في الوقت الذي رفعت فيه مضابط إلى الحكومة تدعو إلى وضع حد لمثل هذه الاعتداءات غير المبررة والزج بشخصيات دينية في الخصومات والصراع السياسي[٦] وحملت المرجعية الدينية في النجف الأشرف عبد الكريم قاسم

---

(١) المصدر نفسه ص٣٩.
(٢) محمد أمين شبر خطيب الأمة جواد شبر ط١ ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ ص٣٧.
(٣) عدنان ابراهيم السراج المصدر السابق ص٣٢٥.
(٤) مقابلة شخصية مع السيد محمد بحر العلوم بمكتبه في النجف الأشرف بتاريخ ٢٠٠٦/٦/٣.
(٥) عبد الهادي الفضلي هكذا قرأتهم «شخصيات علمية وأدبية راحلة من القرن الخامس حتى القرن الخامس عشر الهجري» ج١ ط١ دار المرتضى بيروت ١٤٢٢هـ ٢٠٠٣م ص٢٤٤.
(٦) النجف (مجلة) العدد العشرون الثالثة ١٩٦٠/٥/١٥ ص٢٠.

وحكومته المسؤولية عن تمادي الشيوعيين وتزايد نفوذهم خاصة أن قاسم قد اعتمد إلى حد كبير على دعم الشيوعيين لحكمه إذ وجد فيهم حليفا سياسيا نافعا في مواجهة الضغوط من جانب القوميين[1] وبالفعل إن نفوذ الحزب الشيوعي تعاظم خلال الحكم عبد الكريم قاسم وبحلول عام ١٩٥٩م كانت الصحافة والاذاعة العراقيتان تقعان تحت سيطرة شبه كاملة للدعاية الشيوعية كما بسطوا نفوذهم على عدد من الوزارات وكل هذه أثارت ردود أفعال قوية في اواسط متعددة ومنها المؤسسة الدينية[2] أقلق الانتشار الشيوعي في العراق كل المرجعيات الدينية العراقية السنية والشيعية وكانت الحملات ضده غير مقتصرة على مرجعية النجف الأشرف الدينية وهو ما يمكن ملاحظته من خلال التقارب الواضح بين التيارات السياسية الاسمية والاجتماعات التي كانت تعقد في كل من الأعظمية والكاظمية بين هذه التيارات كما كانت جريدة الفيحاء التي تصدر في مدينة الحلة عن الحزب الاسلامي العراقي هي الأخرى تشن حملتها ضد الشيوعيين وتنشر كتابات لعلماء الدين من النجف[3] سببت أحداث الموصل وكركوك الماساوية عام ١٩٥٩ إثارة شديدة للمرجعية الدينية خاصة أن الشيوعيين اشتركوا في هذه الأحداث الدموية وما يتبعها من محاولات القوميين من ضباط الجيش الانقلاب على حكومة قاسم بدعم من جمال عبد الناصر الرئيس المصري ١٩٥٢-١٩٧٠ م[4].

إذ كانت أعمال القتل والسحل في الشوارع في كل من الموصل وكركوك تأثيرها المحزن على الأوساط الدينية في النجف الأشرف واعتقدت هذه الأوساط أن هناك مخططا مشابها كان يعتزم الشيوعيين تنفيذه بمدينة النجف إلا أنه فشل نتيجة يقظة الأجهزة الأمنية في المدينة[5].

وكانت الحكومة العراقية قد اعتقلت الضباط القوميين الذين أرادوا تغيير نظام الحكم ومن هؤلاء ناظم الطبقجلي الذي كانت له صلات بالمرجعية الدينية في النجف الأشرف وهو ما دفع بعائلته التوجه إلى مدينة النجف بعد صدور حكم الاعدام عليه حيث أرادت الاستنجاد بالمراجع الدينية وعلى رأسهم السيد محسن الحكيم طالبين منه التدخل لدى عبد الكريم قاسم بغية العدول عن تنفيذ حكم الاعدام كما ذهب وفد يتكون من صلاح الطبقجلي شقيق ناظم والعقيد نوري العزاوي والرئيس الركن فائق العبيدي والرئيس عزيز

(١) إسحاق نقاش، المصدر السابق ص١٨٤.
(٢) المصدر نفسه ص١٨٤.
(٣) حسن العلوي: المصدر السابق ص٢١٣.
(٤) حنا بطاطا: المصدر السابق ص١٩٩ ص٢٠٠.
(٥) أحمد الحسيني: المصدر السابق ص٨.

شهاب ومدير الشرطة آنذاك أكرم العبيدي إلى النجف لاطلاع المراجع الدينية فيها على الأوضاع في العراق والطلب منهم التدخل لتخفيف حكم الاعدام الصادر بحق ناظم الطبقجلي وإطلاق سراحه[١] ويمكن الإشارة إلى أن هذا الوفد طلب من المراجع في النجف الأشرف إصدار فتوى بتحريم الشيوعية والوقوف بوجه المد الشيوعي داخل الحكومة[٢] إذ التقى الوفد بعدد من مراجع الدين وكان من بينهم السيد محسن الحكيم الأعلى والشيخ عبد الكريم الجزائري وقد أرسل السيد الحكيم رسالة إلى رئيس مجلس السيادة محمد نجيب الربيعي مطالبا بالعفو عن ناظم الطبقجلي ورفعت الحاج سري ورفاقهم (ممن لهم مكانة في النفوس وقدم في البلاد وماضي مجيد) [٣].

وجاء في رسالة الحكيم أيضا ما يشير إلى الشعور بعدم الاطمئنان والارتياح لما يحدث في البلاد وما يعانيه الشعب العراقي من شيوعِ القلق وفقدان الطمأنينة بين جميع فئاته (أجل والله الذي لا إله إلا هو يؤسفني ذلك كثيراً ويحزُّ في قلبي وقد كان المأمول غير هذا) [٤] كما أرسل الشيخ عبد الكريم الجزائري هو الآخر رسالة إلى رئيس مجلس السيادة طالب فيها أن تنظر المحكمة إلى ناظم الطبقجلي بعين العطف وأن تصفح عنه وعن رفاقه[٥] والملاحظ أن الرسالتين قد وجهتا إلى محمد نجيب الربيعي رئيس مجلس السيادة على الرغم من الوفد طلب أن يكون التدخل عند عبد الكريم قاسم ورئيسٍ مجلس الوزراء وكان السيد الحكيم قد استدرك في رسالته للربيعي هذه المسألة واعداً الربيعي نفسه بإرسال أخرى إلى قاسم عند توفر الفرصة وفي كل الأحوال فإن هذه الرسالة تشير الى الشعور بالمرارة والإحباط عند المؤسسة الدينية ومن عبد الكريم قاسم نفسه الذي كان يتم النظر إليه بوصفه راعي الحركة الشيوعية، وفي سؤال موجه إلى مراجع الدين النجف من أحد المؤمنين والمتبرم من انتشار الشيوعية جاءت الفتاوى متتابعة بتحريم الشيوعية[٦] وتبقى الدوافع التي منعت الحمامي من مشاركة بقية المجتهدين إصدار فتوى التحريم غير معروفة[٧] وجاء في نص الفتوى التي أصدرها الحكيم في ٢٢ شعبان ١٣٧٩هـ والمصادف ١٩٦٠م

---

(١) جاسم مخلص المحامي: مذكرات الطبقجلي وذكريات جاسم مخلص المحامي، منشورات المكتبة العصرية صيدا بيروت ١٩٦٩ ص٢٢٤-٢٢٦.

(٢) جاسم مخلص المحامي: مذكرات الطبقجلي وذكريات جاسم مخلص المحامي منشورات المكتبة العصرية صيدا بيروت ١٩٦٩ ص٢٢٦.

(٣) جاسم مخلص المصدر السابق ص٢٢٨.

(٤) المصدر نفسه ص٢٢٨ .

(٥) المصدر نفسه ص٢٨٨.

(٦) ينظر صلاح الخراسان: المصدر السابق ص١٥٦.

(٧) يرجع البعض امتناع السيد حسين الحمامي عن إصدار فتوى ضد الشيوعية كما فعل بقية رجال الدين إلى العزلة الاجتماعية التي يعيشها ووجود جماعة تحيط به كانوا يتعاطفون مع الشيوعية ومنهم السيد يوسف الحلو الذي يعتبر من أقطاب أنصار الإسلام، صلاح الخرسان، الإمام السيد محمد باقر الصدر في ذاكرة العراق أضواء على تحرك المرجعية الدينية والحوزة العلمية في النجف الأشرف ١٩٥٨-١٩٩٢ ط١مؤسسة البلاغ بيروت ٢٠٠٤ ص١٦٤-١٦٥.

(لا يجوز الانتماء إلى الحزب الشيوعي فإن ذلك كفر وإلحاد أو ترويج للكفر والإلحاد أعاذكم الله وجميع المسلمين من ذلك وزادكم إيمانا وتسليما عليكم ورحمة الله وبركاته)[١] والفتوى واضحة وصريحة العبارات إذ تشكل تحديا قويا بدأ يوجه الشيوعيين في العراق وفي أماكن أخرى من العالم الاسلامي وتبعها فتاوى العلماء الآخرين فكانت هناك فتوى السيد أبو القاسم الخوئي الذي عد الشيوعية عقيدة فلسفية تناقض أصول الاسلام وهي كفر وإلحاد وكنظام اقتصادي واجتماعي تناقض قوانين الاسلام[٢] ووقف الموقف نفسه كل من عبد الهادي الشيرازي ومهدي الشيرازي إذ عَدَّا الشيوعية ضلال وإلحاد وحرّما الانتماء إليها[٣].

وأعلن المجتهد محمود الحسيني الشاهرودي تصادم المبادئ الشيوعية مع الدين الاسلامي فيما أفتى الشيخ عبد الكريم الجزائري بعدم جواز الانتماء للشيوعية بأي وجه كان من وجوه لأنها هدم للدين وكفر وضلال[٤] وشارك علماء دين آخرين[٥] من أمثال الشيخ مرتضى آل ياسين والسيد عبد الله الشيرازي ومحمد جواد الطباطبائي في الحرب العقائدية على الحركة الشيوعية[٦] (٥) التي وجدت نفسها عالقة في وسط صعب المراس لعلماء الدين تأثير كبير عليه وقد حاول الشيوعيون الرد على هذه الفتاوى التي يمكن اعتبارها البداية الحقيقة لانطلاق نشاط الحركة الاسلامية وتصاعد المد الديني وبداية انتشاره في العراق بأساليب لم تكن كافية لرد التهم الموجهة إليهم وقد استعان الشيوعيون بجماعة من رجال الدين يشكلون الخطوط الثالثة في تراتبية البناء المرجعي وهم الذين اطلقوا على أنفسهم جماعة رجال الدين الأحرار[٧] وكانوا من المنضوين في منظمات أنصار الاسلام الشيوعية حيث أصدر هؤلاء بيانات يعلنون فيها أن الشيوعية لا تناقض الدين وراح بعضهم يدبج المقالات الصحفية المؤكدة على ان الشيوعية تمثل تياراً لا يتصادم مع الدين و لا القومية العربية بل هناك ما يشير إلى أن التطابق بين الاشتراكية والاسلام وخاصة في الناحية الاقتصادية حيث سعى الطرفان الاسلاميون والشيوعيون بالدعوة لها[٨].

---

(١) كاظم الحلفي: الشيوعية كفر وإلحاد مطبقة القضاء النجف ١٩٦٠ ص٥.
(٢) أحمد الحسيني: المصدر السابق ص٩٠.
(٣) المصدر نفسه ص٨٩.
(٤) كاظم الحلفي المصدر السابق ص١٨ ص٢٠.
(٥) اعتبر علماء بغداد أيضا أن الشيوعية إلحاد وكفر من ينتسب إليها أة يعاونها ومن هؤلاء نجم الدين الواعظ وعبد القادر الخطيب وحمدي الأعظمي وفؤاد الألوسي كما أصدر علماء الدين الأكراد فتوى بنفس المعنى أنظر محمد علي الطبسي: الاسلام والمبدأ الشيوعي بين يديك، مطبعة النعمان النجف ١٣٧٩هـ ص٢٠ ص٢٥.
(٦) أحمد الحسيني: المصدر السابق ص٩١.
(٧) سامي العسكري الإمام محمد باقر الصدر ودوره في الواقع السياسي العراقي ط١ ١٤١٢هـ ص١١.
(٨) محمد هادي الأميني الشيوعية عدوة الانسانية منشورات مخزن الأميني مطبعة النعمان النجف ١٩٦٠ ص٢٢ ص٢٣.

عمل المقربون من السيد محسن الحكيم وطلاب العلوم الدينية على نشر فتوى التحريم ضد الشيوعية على نطاق واسع ولجميع فئات الشعب وكان الجيش الواحد من الفئات التي أرادت المرجعية نشر الفتوى في صفوفها لما لها من تأثير وقوة في الشارع وعلى الأوضاع العامة في البلاد وفعلا اجتمع الحكيم مع مجموعة من المجتهدين والطلبة والخطباء وحثّهم على العمل لنشر الفتوى وزيادة الضغط على الشيوعيين من خلال المنابر الدينية كما تكفل الخطيب المعروف السيد جواد شبر بنقل الفتوى إلى بعض قطاعات الجيش حيث اجتمع مع أمر حامية النجف العقيد كاظم حسين والمعروف بعدائه للشيوعيين وبوساطة الشيخ والشاعر صادق القاموسي تم الاتصال باللواء عبد الغني الراوي وهو ضابط ذو ميول إسلامية وقومية معادية للشيوعيين أيضا[١] وشَقَّت فتوى الحكيم طريقها إلى كل الدوائر الحكومية وخاصة في منطقة الفرات الأوسط والجنوب حيث وزعت نسخ من هذه الفتوى بكثافة وعُلِّقت على الجدران ويبدو أن حميد السيد حسين الحصونة الحاكم العسكري لمنطقة الجنوب قد أصدر أوامره بنشر الفتوى المناهضة للشيوعية وكانت ردة الفعل من البعض الذي وقف إلى جانب الشيوعيين تدل على الانزلاق في الفوضوية وعدم قراءة الواقع الاجتماعي والانجراف وراء العواطف ولعل التجسيد لذلك جاء من خلال ما نشرته صحيفة الحضارة لصاحبها محمد حسن الصوري وهو رجل معمم من صورة كاريكاتورية ساخرة للمرجع الديني الأعلى مما أثار نقمة وغضب الرأي العام فأغلقت المحال التجارية في كل من كربلاء والنجف وبقية المدن العراقية احتجاجا على ذلك[٢].

وأصدر قائد الفرقة الأولى حميد الحصونة في ١ حزيران ١٩٦٠ أمرا يمنع جريدة الحزب الشيوعي اتحاد الشعب من دخول إلى كل المناطق التي تحت مسؤوليته حيث كان الحصونة حاكما عسكريا للمنطقة الجنوبية من العراق ومعاقبة من يدخلها ويوزعها بموجب المادة ٣١ من قانون تعديل قانون العقوبات البغدادي لعام ١٩٥٩ وقد سبب هذا القرار موجة من الاحتجاجات من قبل الصحف اليسارية ومناشدة نقيب الصحفيين لعبد الكريم قاسم بالتدخل وإلغاء أوامر الحصونة وتدخل فعلا لكن الحظر بقي ساريا من قبل الحصونة الذي كان ينظر بخشية وقلق من تأثيرات الحركة الشيوعية على سكان الجنوب[٣] (٢)

(١) محمد أمين شبر المصدر السابق ص٤١.
(٢) أوريل دان المصدر السابق ص٣٥١-٣٨٣.
(٣) المصدر نفسه ص٣٨٣.

ويظهر أن الحصونة كان له ارتباط وثيق بالمرجعية الدينية في النجف الأشرف فهو من أسرة علوية تسكن المنطقة الجنوبية لذا كانت مواقفه تتناغم مع مواقف رجال الدين في النجف وكانت المرجعية الدينية تنظر إليه باحترام وتقدير حيث يرد اسمه في نشاطات مختلفة تخص الحركة السياسية لمرجعية النجف.

والحقيقة التي لابد من التأكيد عليها أن هذه الفترة تعد من الفترات الحرجة والدقيقة سواء بالنسبة للمؤسسة الدينية أو الحركة الشيوعية أو الوضع العراقي بشكل عام فقد كانت فترة شابها ومع قيام ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨م نوعا من البلبلة الفكرية والحماس السياسي وساد شعور بالقلق والحيرة عند أغلب العراقيين حيث مرحلة الانتقال الثوري ولكن بدايات الستينات من القرن العشرين يمكن وصفها أيضا بأنها بداية لمنعطف في التاريخ السياسي العراقي مع ضخامة الحملة الاعلامية والثقافية والسياسية ضد الشيوعية وبدايات ظهور الاسلام السياسي والحركات والأحزاب السياسية والاسلامية وخاصة الشيعية منها حيث بدأت الحركات الاسلامية السياسية تجتذب الرجال والشباب بأعداد كبيرة في تنافس مستمر مع النفوذ الشيوعي والقومي مع التنويه أن الشيعة بدأوا يشعرون بخيبة أمل من نتائج ثورة تموز ١٤ كما أن الشيوعية هي الأخرى خيبت آمال الكثيرين ممن انتموا إليها فلم يتحقق أمل المتعلمين الشباب في تحقيق نظام سياسي جديد يحدث تغير في توزيع السلطة وضل الكثيرون يواجهون صعوبات في الحصول على الوظائف الحكومية مما سهل جذب الحركات السياسية الاسلامية للشباب في الوقت الذي أخذت فيه الشيوعية بالضعف والانحسار التدريجي[١] و لا بد من الاشارة وذكر جزء من الكم الهائل من الآراء والأفكار والكتابات الي استهدفت الشيوعية والتجمعات التي قامت على أساس محاربة العقيدة الشيوعية كما سيأتي ذكر ذلك فيما بعد فهذه الحملات التي شنت على الشيوعيين تدل على مقدار الجهد الواسع المبذول من قبل المؤسسة الدينية في النجف للقضاء على الشيوعية وتدل أيضا على قدرة التأثير بالناس واتجاهاتهم السياسية ومما يمكن ذكره لمعرفة هذه الحملة أن كتابا من الاتجاهين الديني والقومي شاركوا في هذه الحرب فقد جاء في عنوان أحد الكتب الشيوعية كفر وإلحاد حيث ناقش المؤلف الذي كان أحد أبرز المقربين من المراجع الدينية وارتبط بالنشاط السياسي ناقش الفكر الشيوعي وما يدل على تناقضه مع الدين وانكاره لوجود الخالق ورد على الذين يحاولون المقاربة بين الشيوعية والاسلام بأن لاشيء يجمع بين الشيوعية الناكرة للخالق وحقيقة الأديان وبين الاسلام الدين

(١) أسحاق نقاش: المصدر السابق ص١٨٥.

الحقيقي[١] وعد كاتب آخر الشيوعيون مثيرون للفوضى والمشاكل في البلاد وهم يعمدون علانية إلى قتل الناس الأبرياء[٢] ويستخدم أحد علماء الدين أسلوباً حوارياً في طرحه المضاد للشيوعية حيث كتب رسائل وجدانية وجهها لولده وأصدقائه ومعارفه في العراق والخارج يدعوهم إلى الوعي بحقائق الاسلام وعدم الانحراف مع العقائد المعادية للاسلام حيث شدد الكاتب على الشباب بشكل أكثر تحديا لأنهم أكثر عرضة وهدفا للتيارات المتارزة على حرب الاسلام[٣] وافتتح كاتب آخر كتابه ببيت شعر مثير يقول فيه

لا تعجبوا من منطقي وكلامي فمن الشيوعيين قلبي دامي[٤]

واستمر هجومه العنيف على الفكر الشيوعي وقادته الذين اتهمهم بالسعي لإقامة نظام مشابه لنظام الاتحاد السوفييتي على الرغم من الفوارق الكبيرة بين العراق وذاك البلد[٥] وأنهى الكاتب موضوعه بالتأكيد على أن الشيوعية عقيدة هدفها محاربة الاسلام وإزالة كل الشعائر الدينية وهي ليست مناقضة للدين فحسب بل للقومية العربية وأن الشعارات التي ترفعها هي كاذبة ومخادعة هدفها اغواء الناس البسطاء[٦].

وشنَّ كاتب آخر من المؤسسة الدينية هجوماً عنيفاً وقاسياً على المبادئ الشيوعية والفكر الماركسي بكافة الوسائل[٧]، لكن النشاط الأشد والأقوى جاء في مجلة الأضواء التي أصدرتها جمعية العلماء في النجف الأشرف والتي ركزت جهودها يشكل أساس على إيجاد وعي ديني مغاير للأفكار السائدة وأشارت المجلة في افتتاحية عددها الأول إلى إمكانية تحقيق النضة للأمة الإسلامية لتوفر الشروط المطلوبة لذلك لكن الأمة الإسلامية لا تفهم هذه الشروط فهماً اجتماعياً[٨] وتضيف مجلة الأضواء في تعريفها لنفسها على أنها (اشعاعة من نور الاسلام الوهاج حاولت أن تنير للأمة وتكشف عن شيء من كنوز الاسلام وتعكس أنواره على ما يتماوج فيه واقع الأمة من أفكار وأحداث وهي جزء من حركة فكرية شاملة تدعوا المعلمين والقادة الاسلاميين إلى إيجادها والتوفير على تنميتها لتعرف الأمة طريقها السوي وكيف تفتح الدنيا بالمفتاح الإلهي الذي أهملته طوال هذه السنين) [٩] وتضيف الأضواءأنها ستعنى بنشر مفاهيم الاسلام وأحكامه والتأكيد على روعتها

(١) كاظم الحلفي: المصدر السابق ص٨ ص١٥.
(٢) صالح مهدي السفير: من هم الفوضويون مقالات قيمة مطبعة القضاء النجف ١٩٥٩ ص٣٠.
(٣) محمد أمين زين الدين: إلى الطليعة المؤمنة مطبعة الآداب النجف الأشرف ١٩٦٧ ص٣١ ص٩٣ .
(٤) محمد هادي الأميني: المصدر السابق ص١٢.
(٥) ينظر المصدر نفسه ص١٠ ص٢٤.
(٦) ينظر المصدر السابق نفسه ص٤٥ ص٥٠.
(٧) محمد الموسوي النوري: الشيوعية تناقض الدين، مطبعة النعمان لنجف ١٩٦٠ ص١٥.
(٨) الأضواء مجلة: العدد الأول السنة الأولى في ١٠ حزيران ١٩٦٠ ص٣.
(٩) الأضواء مجلة: العدد الأول السنة الأولى في ١٠ حزيران ١٩٦٠ ص٢.

وتفوقها على سائر المبادئ الأخرى التي ارتجلتها عقول الانسانية ناقصة محدودة فجاءت وهي تختلف عن الاسلام في عمقه وشموله وكماله كما يختلف الانسان الناقص المحدود عن الخالق العليم الحكيم(١).

وبدأت مجلة الأضواء بتقديم ردود ومعالجات فكرية للواقع الاسلامي(٢) ومحاولات فهم العلاقة بين الاسلام والاستعمار والماركسية على أساس أن كل من الماركسية والاستعمار لهما موقف من الدين الاسلامي وأن التجربة التي ابتليت بها البلاد الاسلامية هي الاستعمار والماركسية أما الشيوعية فهي ثمرة من ثمرات الماركسية وكانت التجربة الدامية بين الاسلاميين والشيوعيين قد كشفت أساليب الشيوعيين وطرقهم في العمل وطبيعة الحكم الذي يدعون إليه ويعملون من أجل السيطرة عليه هو في حقيقة حكماً استعمارياً خالصاً بل هو أعلى مراحل الاستعمار(٣).

لكن المواجهة الفكرية الأكثر عمقا وصرامة بين المؤسسة الدينية والفكر الشيوعي تمثلت بكتابات المفكر محمد باقر الصدر وكان الأبرز فيها ما جاءء في كتابه (فلسفتنا) الصادر عام ١٩٥٩ والذي جاء كرد فعل على تعاظم التيار الشيوعي في العراق خاصة في الوسط الشيعي الأكثر فقراً وحرماناً إذ أراد السيد الصدر صد هذا التيار بتوفير فهم أفضلٍ وأكثر دقة للفكر الماركسي والمصطلحات الخاصة التي يستخدمها حيث وَجّه نقدا مفصلا بوصفه يمثل وجهة النظر الاسلامية لأساليب التعبير عن الفلسفة المادية المشهورة بالحذق والحنكة(٤) وفي كتابه هذا بحث في صلب الفلسفة وأساسها الذي يعتمد على نظرية المعرفة التي هي نقطةالانطلاق الفلسفي مثلما يشير السيد الصدر لإقامة فلسفة متماسكة عن الكون والعالم كما أنه لا يمكن القيام بأي دراسة مهما كانت إذا لم تحدد مصادر الفكر البشري ومقاييسه وقيمه وهي المسألة التي تدور حولها مناقشات فلسفية حادة تحتل مركزاً رئيساً في الفلسفة وخاصة الفلسفة الحديثة(٥) وفي مناقشة للماركسية يشير السيد الصدر إلى المغالطات التي جاءت بها الماركسية عن افقار التراث الفلسفي عندما جردت الميتافيزيقي من كل ألوان الإدراك فأصبح لا يحس و لا يشعر بما يشعر به جميع الناس من

(١) المصدر نفسه ص٣.
(٢) بدأت الأضواء بتقديم أخبار المسلمين الذين يعيشون في الاتحاد السوفييتي ومعاناتهم وأوضاعهم الصعبة والحرب التي يشنها النظام الشيوعي على المعتقدات الاسلامية وإصرار المسلمين على ممارسة عقائدهم والالتزام بها : ينظر على سبيل المثال: الأضواء مجلة العدد الرابع السنة الخامسة في رجب ١٣٨٤ كانون ١٩٦٤ ص١٨٣.
(٣) الأضواء، مجلة، العدد الثالث السنة الخامسة في تشرين الأول ١٩٦٤ ص١٠٠.
(٤) شبلي ملاط المصدر السابق ص١٦.
(٥) محمد باقر الصدر فلسفتنا دار التعاريف بيروت ١٩٨٢ ص٥٧.

ضروب التغير والتبدل في دنيا الطبيعة[١]. أما الكتاب الثاني للسيد محمد باقر الصدر في مسعاه للوقوف بوجه المد الشيوعي فهو كتاب اقتصادنا الصادر عام ١٩٦١ الذي قصد فيه إيجاد نظرية اقتصادية إسلامية قادرة للصراع مع النظريتين الرأسمالية والاشتراكية والبرهنة على قدرة الإسلام وجدارته في تقديم معالجات لمشاكل النظام الاجتماعي وينفرد برؤية ومنهج يختلفان عن النظامين الرأسمالي والشيوعي أي تقديم الاسلام في صورته الحضارية المشرقة لتكسب به ثقة العالم من خرل تكوين صورة ذهنية كاملة عن الاسلام بوصفه عقيدة حية في الأعماق ونظاما كاملا للحياة ومنهجا خاصا في التفكير[٢] شكل اقتصادنا مرحلة جديدة في الصراع مع النظرية الاقتصادية الشيوعية التي تقوم على أساس العدالة والمساواة في التوزيع والوقوف مع المحرومين فجاءت كتابات الصدر تشير إلى أن الإسلام بنظامهِ الاقتصادي يوفر ما يحتاجه الانسان ويسعى لتحقيق العدل والمساواة ورفض استغلال الانسان[٣] وربما كان التحدي الشيوعي مفيداً في الهام السيد محمد باقر الصدر على انجاز رائعته في الاقتصاد الاسلامي التي تعد متقدمة ومبدعة في كل الأحوال حيث أثبت القدرة العالية في مناقشة النظريات الاقتصادية في الماركسية والرأسمالية وأظهرت فكراً جديداً وخلاقاً تتمثل بشخصية السيد محمد باقر الصدر الذي كان الأول في وضع النظرية الاقتصادية الاسلامية منهجا ومضمونا و لم يسبقه أحد بذلك[٤] أن الذي يدفع لدراسة الموقف الديني من الشيوعية هو طبيعة الفترة الفاصلة التي اشتدت فيها المواجهة حيث التمزق والتشتت الذي أصاب الحزب الشيوعي العراقي فيما بعد ومجمل الفكر الماركسي وبدايات ظهور الحركات الاسلامية السياسية على الساحة وهي تحمل طروحات فكرية وعقائدية لا تختلف كثيرا عن الردود التي كتبها الكتاب الاسلاميون والقريبون من المرجعية الدينية ضد الفكر الشيوعي ومن الواضح أن الشيوعية كانت عاملاً رئيسياً في ظهور هذه الأحزاب والحركات السياسية الاسلامية في إعطاءها الدفعة والحافز للعمل حيث بدأت هذه الأحزاب في استقطاب الشباب المتعلم وغيره للإنضمام إليه متخذة من المساجد والحسينيات مجالا لنشاطها الفكري والعقائدي والتثقيفي كما أنها

---

(١) شبلي ملاط المصدر السابق ص١٧.

(٢) ينظر للمزيد محمد باقر الصدر: اقتصادنا ط١٦ دار التعاريف بيروت ١٩٨٢ ص٢٠ ص٥٠.

(٣) المصدر نفسه: ص٨٥ ص١٠٠.

(٤) زكي الميلاد: من التراث إلى الاجتهاد الفكر الاسلامي وقضايا الاصلاح والتجديد ط١ المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت ٢٠٠٤ ص١٥٤ ص١٥٦.

وبالتعاون الكبير مع المؤسسة الدينية في النجف استخدمت الاحتفالات الدينية المعاقبة خصوصا مولد الامام الحسين عليه السلام ومولد الإمام الإمام علي عليه السلام وغيرها من المناسبات في الترويج لأفكارها ودعوتها وبيان مطالبها التي كانت تتركز في المرحلة الأولى على إعادة الحياة البرلمانية والحريات العامة ومنها حرية الصحافة وإجراء الانتخابات وإعادة النظر في مناهج التعليم السائدة في المدارس الدينية وكانت المؤسسة الدينية في كل ذلك تستغل الحشود الجماهيرية الحاضرة لهذه المناسبات والوفود الرسمية لايصالها للمرجعية الدينية قد شهد تطورا في هذه الفترة بظهور لهجة تقدمية في هذا الخطاب وجرأة متصاعدة وكذلك توحد الرجعية الدينية في النجف حول شخص المجتهد السيد محسن الحكيم الذي أصبح المرجع الأعلى والأكثر اتباعا ومقلدين خاصة بعد وفاة المرجع السيد حسين البروجوردي الذي كان يعيش في قم بإيران[١] وكان هذا التوحد والتماسك المرجعي سبباً في قوة المؤسسة الدينية وجرأتها في التعبير عن آرائها لكن الأمر لم يكن بالبساطة المعهودة والمتخيلة فقد واجهت المرجعية الدينية خصوصا السيد محسن الحكيم حملات من التشكيك وإعاقة الناس بالرجوع إليه ويشير أحد المقربين من السيد محسن الحكيم إلى ذلك .بمحاولات الحكومة تسخير البعض من رجال الدين في اصدارات البيانات والمناشير ضد السيد محسن الحكيم تتهمه بإصدار فتاوى لها صبغة وهابية[٢]. ومن هذا المنطلق فقد وضعت الحملة ضد الشيوعية الأساس للأحزاب الإسلامية وحجر الأساس لنشاطها الذي تزايد بشكل لافت فيما بعد وإذا كانت التوجهات الإسلامية السياسية قد بدأت بالتوسع في بداية عقد الستينات فإن القوميين أفادوا من موقف المرجعية الدينية من الشيوعية وزادوا من حملاتهم المناوئة لها وأخذت وسائل إعلامهم في الترويج للكتابات والأفكار المضادة للفكر الماركسي والتي يدونها كتاب ومفكرون من صلب المرجعية الدينية في النجف[٣] وفي نهاية عام ١٩٥٨ بدأ الرئيس المصري جمال عبد الناصر .بمهاجمة كل الأحزاب الشيوعية العربية خصوصا تلك التي في سورية والعراق وأصبحت المهمة الرئيسة لإذاعة صوت العرب من القاهرة الحرب الإعلامية القوية ضد عبد الكريم قاسم والشيوعيين[٤]

(١) عبد الهادي الفضلي: هكذا قرأتهم ج١ ص٢٣٩ سامي العسكري المصدر السابق ص٩.
(٢) المصدر نفسه ص٢٤٠.
(٣) حسن العلوي: المصدر السابق ص٢١٣.
(٤) ماريون وبيتر سلوجت العراق الحديث من الثورة إلى الديكتاتورية ترجمة مركز الدراسات والترجمة مراجعة وتحقيق أحمد رائق ط١ الزهراء للاعلام العربي ١٩٩٢،ص١١٣.

ولهذا فإن الفتاوى التي أصدرتها المراجع والمجتهدين في النجف وعلى رأسهم السيد محسن الحكيم كان لها انعكاس ايجابي وواقع طيب على القاهرة والرئيس عبد الناصر بشكل خاص وهو ما دفع عبد الناصر بإعطاء الإشارة لمحمود شلتوت شيخ الأزهر الشريف لإصدار فتوى دينية من أعلى مرجعية دينية سنية للإعتراف بالمذهب الجعفري نسبة الى الإمام جعفر بن محمد الصادق "عليه السلام" كمذهب يصح الأخذ به وهو مبريء للذمة[١] وصدرت فتوى شيخ الأزهر محمود شلتوت في محرم ١٣٧٩هـ المصرحة بأن مذهب الشيعة الامامية والزيدية جدولان يستمدان ماء الحياة من بحر القرآن الكريم والسنة النبوية وإن المسلم ناج عند الله ويتمتع بالحقوق التي منحها الإسلام للمسلم إذا عمل بمطلق مذهب من المذاهب الإسلامية وإن السنة والشيعة عينان بوجه واحد هو الاسلام. وقد اذاع الازهر الفتوى بلسان الشيخ محمد المدني عميد كلية الشريعة بالجامعة الأزهرية بمناسبة احتفال الجمهورية العربية المتحدة بذكرى استشهاد الحسين "عليه السلام"[٢].

وكان قد سبق ذلك تأسيس دار التقريب بين المذاهب في القاهرة وشارك في تأسيسها علماء دين من الطائفتين كما ساهمت المرجعية الدينية في النجف الاشرف في اقامة صلات وعلاقات مع الازهر الشريف والمؤسسات التابعة له حيث تم ادخال المصادر والكتب التعريفية بالمذهب الشيعي الى المكتبات في الأزهر لتسهيل عملية الاطلاع عليها من الباحثين والقراء وكذلك فقد أرسل المرجع الأعلى السيد محسن الحكيم عدد من الطلاب خريجي كلية أصول الدين والفقه للدراسة في القاهرة وحققت سياسة التقارب المذهبي في عهد جمال عبد الناصرنتائج إيجابية على صعيد الاعتراف بالفقه الشيعي وما قدمه من أحكام طوال تاريخه وفي مختلف نواحي الحياة العامة وتمثل ذلك من خلال إدخال آراء الفقهاء الشيعة والتشريع من وجهة النظر الشيعية في المجموعة الفقهية التي صدرت في عهد عبد الناصر وبإجراء متعددة كجزء من سياسة التقارب والانفتاح التي سار عليها النظام السياسي المصري وتبعته المؤسسات الدينية والفقهية كالأزهر الشريف وعلماء الدين فيه[٣] وتواصلت العلاقات بين المرجعية الدينية في النجف وبين مشيخة الأزهر الشريف وعندما سمحت الحكومة الإيرانية لإسرائيل بفتح مكتب تجاري لها في طهران عام ١٩٦٠ أرسل

---

(١) محمد باقر الحكيم موسوعة الحوزة العلمية والمرجعية الإمام الحكيم ج٣،ط١ النجف الأشرف ٢٠٠٥،ص٢٩١

(٢) محمد علي الزعبي لاسنة ولا شيعة دار العلم للملايين كرم بيروت ١٩٦١ص٢٠١

(٣) محمد باقر الحكيم: موسوعة الحوزة ج٣ ص٢٩١، للإطلاع ينظر مجموعة من المؤلفين مجموعة عبد الناصر الفقهية مطابع الأهرام التجارية القاهرة ١٩٧٠.

شيخ الجامع الأزهر محمود شتلوت برقية إلى السيد محسن الحكيم يطلب منه التدخل لثني الشاه محمد رضا عن قراره هذا والرجوع عنه مثلما رجعت حكومة الدكتور محمد مصدق عن مثل نفس الموقف عام ١٩٥١م[١] وأشار شيخ الأزهر إلى الآثار السلبية لهذا القرار على الأخوة مثلما سيكون هناك أثر حميد عند رجوع الشاه عن قراره الذي لم يراع حقوق الشعب الفلسطيني ومن جانبه رد السيد محسن الحكيم على برقية شتلوت بالتأكيد على الاستنكار القوي لهذا القرار وخطورته واستياء الأمة الإسلامية منه إلا أن الحكومة الإيرانية أوضحت للمرجعية الدينية في النجف عدم صدور أي قرار باعتراف إيران باسرائيل وليس في نيتها فعل ذلك لا في الوقت الحاضر و لا في المستقبل وإن الحكومة الإيرانية مستمرة في تعاطفها مع قضايا المسلمين[٢] ودعا الحكيم في برقية جوابية أيضا الأمة والحكومات الاسلامية إلى اليقظة والوعي للظروف العصيبة التي تمر بالأمة الاسلامية وضرورة التوحد والوقوف بجبهة واحدة أمام التيارات العاتية والتي كان همها الأول محاربة الإسلام وإبعاده عن واقع المسلمين والدليل هو إقامة إسرائيل في فلسطين[٣] يمكن القول وبلا تحفظ أن المؤسسة الدينية استطاعت التصدي بقوة للنفوذ الكبير والشعبية التي كان الشيوعيون يتمتعون بها داخل العراق وأعادت رسم خريطة السيطرة على الجماهير من خلال التحريك الديني الواسع وبث ما يمكن أن نسميه البديل الاسلامي للمشاكل التي كانت تعاني منها البلاد ونشر ثقافة دينية أكثر انفتاحا واتصالا بالناس وهو ما أكدته النشرات والكتابات لرجال المؤسسة الدينية الداعية إلى الأخذ بالإسلام بديلا عن بقية الأفكار السائدة.

(١)مجلة الأضواء: العدد السادس السنة الأولى في ٢٤ آب ١٩٦٠ ص١٦٢.
(٢)مجلة الأضواء: العدد السادس السنة الأولى في ٢٤ آب ١٩٦٠ ص١٦٣.
(٣) مجلة الأضواء: العدد السادس السنة الأولى و٢٤ شباط ١٩٦٠ ص١٦٤ .



موسوعة فصلية مصورة تعنى بالآثار والتراث

صاحبها ورئيس تحريرها

محمد سعيد الطريحي



أكاديمية الكوفة

هولنده

Kufa Academy